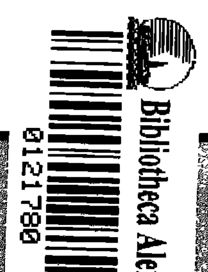
التراث والتجديد

موقفنا من التراث القديم

من العقيدة إلى الثورة

المجلد الأول

المقدمات النظرية



دكتور حسن حنفي

مكتبة مدبولي



التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم

من العقيدة إلى الثورة

المجلد الأول

المقدمات النظرية

د. حسن حنفي

الناشر
مكتبة مدبولي



الإهداء ...

إلى علماء أصول الدين

تحقيقاً لمسؤولية جيلنا

حسن حنفي



مقدمة

من الدعاء للسلاطين الى الدفاع عن الشعوب .

تبدأ المقدمات التقليدية فى علم اصول الدين بحمد الله والصلاة والسلام على رسوله . وهى مقدمات ايمانية خالصة ، تعبر عن ايمان ذاتى خالص ، هو المطلوب اثباته ، والبرهنة عليه . ولكن العالم الاصولى القديم يعلن عنه ، ويسلم به ، وكأن مقدماته هى نتائجه ، وأن ما بينهما ان هو الالهو ولعب وسد فراغ . كما يغيب الاسلوب البرهانى ، وعرض الاشكال ، وبيان الهدف كما فعلنا فى معنى « التراث والتجديد » ، عارضين للتراث القديم ، قارئين فيه أزمة العصر ، ومحللين ازمة العصر مكتشفين فيها بعد التراث القديم . ان التعبير عن مضمون الايمان كاحدى المسلمات هو نقض للبرهان ، وهدم للاستدلال ، وضياع للعلم ، خاصة ولو كان هذا المضمون هو المطلوب اثباته . ايماننا هو « التراث والتجديد » ، وامكانية حل ازمات العصر ، وفك رموزه فى التراث ، وامكانية اعادة بناء التراث لاعطاء العصر دفعة جديدة نحو التقدم . فالتراث ، كما بينا ، هو المخزون النفسى لدى الجماهير ، وهو الاساس النظرى لابنية الواقع (١) .

تبدأ المقدمات التقليدية بتنزيه الله تنزيها مطلقا . والاعلان عن اوصاف ذاته الكاملة ، وصفاتها المطلقة ، والتعبير عن هذا المطلب الذى هو غاية الانسان بلغة العشق والهيام (٢) ، وان تحقيقها صعب المنال ،

---

(١) التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم ، دار التنوير ١٩٨١ .

(٢) يقول الاشعرى مثلا « الحمد لله الواحد ، العزيز الماجد ، المتفرد بالتوحيد ، المتمجد الذى لا تبلغه صفات العبيد ، وليس له منازع ولا نديد ، وهو المبدىء والمعيد ، الفعال لما يريد ، جل عن اتخاذ الصاحبة

وادراكها ينـد عن العقول ، ويصعب على الخيـال . وتجد الذات نفسها كلما أمعنت فى التعبير عن هذا العـالم اللانهائى ، واعلنت حيرتها امامه ، وضياعها فيه او لجأت الى الفيض والألهام تجد فيه معرفة له ، وحاولت الاتصال به كى تنهل منه أو رات فى الطبيعة الآثار عليه ، واكتشفت فى النهاية عن حيرة العقـول والافهام ، وعجزها عن تحقيق بغيتها ، ضعف الطالب ، وقوى المطلوب(٣) . ومع ذلك فان المقدمات الايمانية تعلن عن

=

والاولاد ، وتقدس عن ملابسة الاجنـاس والارجاس ، ليس له صـورة تقال ، ولا حد يضرب له المثال .. » الابانة ص ٤ . ويقول الجـرجانى « سبحان من تقدست سبحات جماله عن سـمة الحـدوث والزوال ، وتنزهت سردقات جلاله عن وصمة التحيز والانتقـال ، تـلالأت على صفحات الموجودات انوار جبروته وسلطانه ، وتهللت على وجنات الكائنات آثار ملكوته واحسانه .. » شرح الموقف ص ٢ . ويقول الرازى « الحمد لله المتعـالى بجلال أحديته عن مشابهة الاعراض والجواهر ، المقـدس بعلو صمديته عن مناسبة الاوهام والخواطر ، المتنزه بسمو سرمديته عـن مقابلة الاحداق والنواظر ، المستغنى بكمال قدرته عن معاضدة الاشبـاه والنظـائر ، العليم الذى لا يعزب عن علمه شىء من مكونات الضـمائر ، ومستودعات السرائر ، العظيم الذى غرقت فى مطالعه أنوار كبريائه انظار الاوائل وافكـار الاواخر .. » المحصل ص ٢ . ويقول البيضاوى « الحمد لمن وجوده وبقاؤه ، وامتنع عدمه وفناؤه ، دل على وجوده أرضه وسماؤه ، وشهد بوحدانيته وصف العـالم وبناؤه ، العليم الذى يحيط بما لا يتناهى عده واحصاؤه .. » الطوالع ص ٣ . ويقول الايجى أيضا « وكرم بنى آدم بالعقل الغريزى ، والعلم الضرورى ، واهلهم للنظر والاستدلال والانتقاء فى مدارج الكمال . ثم أمرهم بالتفكير فى مخلوقاته والتدبر فى مصـنوعاته ليؤديهم الى العلم بوجود صـانع قديم ، واحد أحد ، فرد صمد ، منزه عن الاشباه والامثـال ، متصف بصفات الجلال ، مبرأ عن شوائب النقص ، جامع لجهات الكمال ، غنى عما سـواه . فلا يحتاج الى شىء من الاشياء ، عالم بجميع المعـلومات ، فلا يعزب عن علمه مثقـال ذرة فى الارض ولا فى السماء » المواقف ص ٢ .

(٣) يقول البيضاوى « تاهت فى بيداء الوهيته انظار العقل وآراؤه ،

هذا الوجود المطلق الاوحد باعتباره قدرة شاملة ، وارادة مسيطرة . فهو الذى يبدأ ويعيد ، وهو الذى يبدأ ويقرر ، وهو الذى يحيى ويميت . ويظل العالم الاصولى القديم يتغزل فى هذه القوة المسيطرة لدرجة الفناء فيها . وكلما شعر بعجزه قوى مدحه . وكلما شعر بأن الكون لا يسير وفقا لما يجب تصور وكان « الآخر » قد تام بدلا عنه بالسيطرة على هذا الكون المفتود .وبالتالى ينشأ السلطان ، الدينى اولا ثم السياسى ثانيا . ويصبح للعالم مركز سيطرة واحد لا يتزحزح . ويكون السلطان متفردا بسلطانه ، لا ينازعه أحد ، ولا يشاركه شريك ، ولا يعارضه معارض ، ولا يقف بجواره ند . يملك كل شىء ، ويقدر على كل شىء ، لا معقب على قراراته وأوامره(٤) . ومن ثم كان من السهل الانتقال من

= وارتجت دون ادراكه طرق الفكر وانحاؤه .. » الطوالع ص ٣ . ويشرح الاصفهانى « قصرت عن ادراك ذاته افكار العقلاء وتحيرت فى بيداء الوهيته انظار العلماء .. » المطالع ص ٢ . ويقول الجرجانى « تحيرت العقول والافهام فى كبرياء ذاته ، وتولهت الاذهان والاوهام فى بيداء عظمة صفاته .. » شرح المواقف ص ٢ . ويقول الظواهرى « وتحيرت فى ادراك حقيقته أفكار العقلاء .. » التحقيق ص ٢ . ويقول الرازى « الحمد لله الذى تحيرت العقول والارواح فى مطالعة بيد كبريائه وعزته ، وتاهت الابصار والافكار فى حضيض كمال صمديته .. » المسائل ص ٣٣٠ .

(٤) يقول الباقلانى « أحمد حمد معترف بانه لا شبيه له يساويه ، ولا ضد له ينازعه ويناويه وانه مالك الخلق ومنشيه ومبديه ، ومفقره ومغنيه ، وراحمه ومبتليه ، لا مالك فوقه يزجره ، ولا قاهر ينهاه ويأمره ، وان الخلق جميعا فى قبضته ، ومتقلبون بمشيئته ، ومتصرفون بين حدوده ومراسمه ، ولا معقب لحكمه ، ولا راد لاوامره ، ولا اعتراض لمخلوق فى قضائه وقدره .. » التمهيد ص ٣٣ . ويقول الجوينى « الحمد لله بارىء النسم ، ومحيى الرمم ، ومقدر القسم ، ومفرق الامم الى الهداية للطريق الاتم ، والخذلان بافتراق الزلل واللحم » الارشاد ص ١ . ويقول الرازى « الحمد لله فالق الاصباح ، وخالق الارواح والاشباح ، فاطر العقول والحواس ، ومبدع الانواع والاجناس الذى لا بداية لقدمه ، ولا غاية لكرمه ، ولا حد لسلطانه ، ولا عد لاحسانه . خلق الإشياء كما شاء بلا معين ولا ظهير ، وأبدع فى الانشاء بلا تردد ولا تفكير ، تحلت بعقود حكمته صدور الاشياء ، وتجلت بنجوم نعمته وجود الاحياء . جمع بين الروح والبدن احسن تاليف ، ومزج بقدرته اللطيف بالكثيف ، قضى كل أمر =

السلطان الديني الى السلطان السياسي ، ومن الحمد لله الى الحمد للسلطان ، ومن الثناء على الله الى الثناء على السلطان ، ومن طلب العون والمغفرة من الله الى طلبهما من السلطان لان التكوين النفسي للطالب واحد ، واحد البدائل يؤدي نفس الوظيفة التي يؤديها الآخر . من هذه القوة المركزية يستمد الانسان كل شيء ان كان به فعل ، أو تفعل هذه القوة بذاتها مستغنية عن الانسان . فالله مدحض الاباطيل ، وكاشف الحق ، ودافع الباطل ، ومعطي العلم ، وواهب المعرفة ، والمبرهن والمستدل والمنير الطريق . هو مصدر المعرفة واساسها ، ومعطي السعادة وواهبها . ان معرفة الحق والباطل ، والصواب والخطأ لا تأتي من عل من تأمل في المعطيات الفكرية والواقعية . فالمعرفة النظرية لا تتم كهبة مسبقة بل عن طريق التحليل العقلي الرصين للافكار والوقائع ، وباستقراء مجرى الحوادث . ذلك لا يمنع من وجود مقاييس للصدق وانماط مثالية للفكر . ولكن هذه المعطيات المسبقة تنبع من طبيعة العقل ، ويدركها الشعور بحدسه ، وليست فعلا لكائن خارجي مشخص يفعل مباشرة أو بطريق غير مباشر من خلال الانسان . ولا يمكن التسليم بشيء على انه حق ما لم يعرض على العقل ويثبت في الواقع انه كذلك (٥) .

بحكم ، وابدع كل صنع مبرم عجيب » . العالم ص ٢ — ٣ . ويقول الايجي « قادر على جميع الممكنات على سبيل الاختراع والانشاء ، مريد لجميع الكائنات ، تفرد بمقتضيات الافعال واحاسن الاسماء ، أزلي الملك ، يحيي ويبيد ، ويبدىء ويعيد ، وينقص من خلقه ويزيد ، لا يجب ابدي ، توحد بالقدم والبقاء . وقضى على ما عداه بالعدم والفناء . له عليه شيء له الخلق والامر ، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، لا تعلل افعاله بالاغراض والعلل ، قدر الارزاق والاجال في الازل . . » المواقف ص ٢ . ويشرح الاصفهاني ويقول « ابدع المواد بقدرة قديمة ممتنعة عن الانتهاء ، له الاعادة ومنه الابتداء ، دبر الكائنات بقدرة ، الذي هو تالي سابق القضاء . . » المطالع ص ٢ . ويشرح التفتازاني ويقول « نحمدك يا من بيدك ملكوت كل شيء وبه اعتضاده ، ومن عنده ابتداء كل حي واليه معاده . . ولا توجد في الامكان من طبقة الا تشملها قدرته القاهرة . . » شرح المقاصد ص ٢ — ٣ . والنصوص كثيرة من هذا النوع اوردنا بعضها حتى يشعر القارىء بتحليلاتنا له ، وتحدث له تجربتنا معها ، فيشاركنا فيها .

(٥) يقول الباقلاني « الحمد لله قامع الاباطيل ، ومدحض الاضاليل .

والحقيقة انه لا يحمي الانسان المعاصر ، ولا يحافظ على مصالح الجماعة الا الوعي الفردي . وتجنيد الجماهير . وخلاصها لن يتم الا بالثورة الفعلية . لن يغير الواقع بفعل خارجي ، قادر على دحض الباطل والدفاع عن الحق بل بفعل الطليعة الواعية من المثقفين التي يتحول فيها الوعي الفرد الى معبر عن وعي الجماعة . الجماهير هم الدرع الواقي ، والطليعة هم راس الحربة . لا تسليم هناك بشيء بل لا يؤخذ شيء على انه حق ان لم يعرض على العقل والواقع واثبات انه كذلك . لا يوجد صمام امان الا في وعي الانسان بذاته وليس في « عقدة القبة السماوية »(٦) التي تغطي الارض . فلا وكالة الا من الانظمة الاجتماعية والعجز عن مراقبتها وعدم القدرة على مراجعتها . ليس المطلوب في هذا العصر أن ينوه الانسان تحت هذا الثراء ، وان يضيع في هذه المتاهة ، وأن يشعر بضآلته تحت هذا الشمول . بل المطلوب تأكيد ذاته ، واعمال عقله ، واحساسه بالمسؤولية ، وتحقيقه للرسالة ، ووعيه بالجماهير ، وادراكه لحركة التاريخ . ليس مطلب العصر هو تبرئة « عقدة القبة السماوية » الحافظة للعالم من كل سوء ، تشبيه او تجسيم وشرك ، بل معرفة

= وهادي من اختص برحمته الى سواء السبيل ، ومضل الناكب عن النهج المستقيم ، والحايد عن واضحات الحجج ، ونيرات البراهن .. » التمهيد ص ٣٣ . ويقول البغدادي « الحمد لله فاطر الخلق وموجده ، ومظهر الحق ومنجده الذي جعل الحق وزنا لمن اعتقده ، وعمرا لمن اعتمده ، وجعل الباطل مزلا لمن ابتغاه ، ومذلا لمن اقتفاه .. » الفرق ص ٣ . ويقول الجويني « .. موضح الحق بواضحات الدلائل ، ومزهق الكفر والباطل .. » الارشاد ص ١ . ويقول الامدي « الحمد لله الذي زلزل بما اظهر من صنعته اقدام الجاحدين ، واستنزل بما ابان من حكمته شبه المبطلين ، واقوى قواعد الالحاد بما ابدى من الآي والبراهين ، واصطفى لصفوته من عباده عصابة الموحدين ، ووثقهم من اسبابه بعروته الوثقى وحبله المتين ، فلم يزالوا للحق ناظرين ، وبه ظاهرين ، ولله ورسوله ناصرين ، وللباطل واهله دافعين ، الى ان فجر فجر الايمان ، واشرق ضوؤه للعالمين ، وخسف قمر البهتان ، واضحى كوكبه من الافلين ، وذلك من صنع الذي اتقن كل شيء » الغاية ص ٣ .

(٦) Clé de Voûte في الهندسة المعمارية هو مركز القبة الذي يمسكها اي اساسها الاعلى .

المسؤول عما وصل اليه حالنا من احتلال وتخلف ، وقهر وطغيان ، وفقر وبؤس ، وضنك وحرمان ، وتشرذم وتبعثر ، وذل وهوان . ليس مطلب العصر هو ابراء الذمة ، ووضع الطهارة المجردة ، افتراضا وأملا ، هذه الطهارة التى لا تشوبها شائبة ، وتخلصها من مآسى العصر ، مع انها قد تكون أحد مظاهره أو أسبابه ، بل المطلب هو تحديد المسؤولية عما وقع فى حياتنا من مآس وأزمات ، وهزات ونكبات . وكيف يكون الخالص مسؤولا عن الشائب ؟ وكيف يكون البرىء مسؤولا عن ذنوب العصر ومظاهر البؤس والشقاء فيه ؟ كيف يكون الغنى مسؤولا عن الفقر ، والعادل عن الظلم ، والقوى عن الضعيف ، والقيوم عن المحتل ، والواحد عن المتجزىء ؟ ان كل الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى نحن فيها ليست مفروضة علينا ولا مكتوبة من احد بل هى نتيجة للاوضاع ذاتها . ويخطىء القدماء عندما يجعلون العلة معلولا ، ونخطىء معهم عندما نعلق مآسينا وهزائمنا على مشجب لم يره احد ولم ينقذ أحد . لا يعنى ذلك رفض الشمول والعموم ، فالشمول للافكار والمبادىء . وهى لا تعطى الانسان اى ضمان أو أمان بل تعطيه فقط الاساس النظرى للتطبيق والممارسة ، وتصف له وسائل التحقيق ، لا يتوه فيها العقل بل يدركها ويحصل منها على معرفة ، ولا تضعف امامها الارادة بل تتمثلها وتتأكد حريتها . ولا تضمحل امامها الذات وتفنى بل تثبت ويتأكد وجودها

فى هذه المقدمات الايمانية تتحدد علاقة الانسان بالله ليس فقط على مستوى المعرفة والنظر بل ايضا على مستوى السلوك والعمل . فالانسان يحمد الله على نعمه ، ويشكره على فضله ، مما يجعل العلاقة أحادية الطرف ، من واهب موهوب ، ومن معطى الى معط الى . وتجعل الانسان مجرد وعاء للنعم ، ومستقبل للعطايا ، ومنتظر للجود والاحسان . قد يرفض الانسان بطبيعته الكرم والفضل ، وقد ينفر من الهبات والعطايا لانه يأبى أن تكون يده هى السفلى ، ويد غيره هى العليا . وأن كثيرا من مآسى عصرنا لهو انتظار الكرم والجود ، والتشوق الى الهدايا والعطايا ، والتزلف من اجل هبات السلطان حتى اصبح العصر كله عصر تعايش وارتزاق . بل ان سلبية الجماهير اليوم قد رجع الى ان معظم

مظاهر التغير الاجتماعي في حياتها قد تمت ايضا بفضل الجود والكرم ، وكأنها هبات من أعلى ، وليست مكتسبات حصلت عليها الجماهير بعرقها وكفاحها . فاذا حصلت الجماهير على بعض حقوقها فان الحاكم لم يتفضل عليها بشيء . بل نالت حقها ، وحقها ليس منة ولا فضلا عليها من احد . وقد يكون هذا هو السبب في معاناة عصرنا من اعتبار كل حق منة أو فضلا من رئيس على مرؤوس .

فاذا كان القدماء قد حمدوا الله على الكفاية فاننا نتجه بكل قوانا نحو الناقص ونتوجه الى ما لم يتحقق بعد . اتجاهنا نحو الحاجة اقوى من نزوعنا نحو الحمد . والحمد على ما هو موجود فيه رضاء واستكانة ، والثورة على ما هو مفقود فيه غضب ومطالبة بحق . حالنا لا يتطلب حمدا ولا ثناء على احد بل يقتضي رفضا واعتراضا ، مطالبة وثورة . نحن لا نحمد بل نتضجر ، ولا نرضى بل نغضب ، ولا نثني بل ننقد ، ولا نشكر ، فلا شكر على واجب،بل نثور ونطالب . ان الاحساس بالحق المشخص يعطي الانسان نوعا من الرضا ، ويجعل نفسه طيبة طيعة حامدة شاكرة ، وهذا على خلاف مقتضيات تكويننا النفسي المعاصر الذي يشوبه القلق والغليان ، وتعتريه عواطف السخط والغضب ، يئن تحت ضغوط العجز والحرمان(٧) . فاذا طلب الانسان شيئا فانه يدعو كي يستجاب

---

(٧) يقول الملطي الشافعي « الحمد لله ذي العزة والافضال ، والجود والنوال ، أحمده على ما خص وعم من نعمه ، واستعينه على اداء فرائضه ... » التنبيه ص ١ . ويقول الاشعري « الحمد لله ذي الجود والثناء ، والمجد والسناء ، والعزة والكبرياء ، احمده على سوابغ النعم ، وجزيل العطاء ... » اللمع ص ١٧ . ويقول الشهرستاني « الحمد لله حمد الشاكرين بجميع محامده كلها على جميع نعمائه كلها حمدا كثيرا طيبا ، مباركا كما هو أهله ... » الملل ج ١ ، ص ٢ . ويقول الباقلاني « الحمد لله ذي القدرة والجلال ، والعظمة والكمال ،أحمده على سوابغ الانعام ، وجزيل الثواب ... » الانصاف ص ١٣ . ويقول البغدادي « الحمد لله ذي الحكم البوالغ ، والنعم السوابغ ، والنقم الدوافع ... » الاصول ص ١ . ويقول الشهرستاني « الحمد لله حمد الشاكرين ... » النهاية ص ٣ . ويقول الآمدي « فنحمده على ما أولى من مننه ، وأسبغ من جزيل
=

له ، ويسأل كى يعطى له . فتكوينه النفسى قد تعود على السؤال والاستجداء ، واعتاد على الشحاذة والتسول . ولن يتغير الواقع عن طريق الدعاء ، ولن يطعم جائع بطريق الاستجداء ، ولن ينصر مظلوم عن طريق البكاء ! الدعاء تعبير عن أمان ورغبات وليس تحقيقا لها . هو حيلة العاجز ، وفعل القاعد ، وأسلوب القعيد ، وطريق الخامل ، وسبيل المستكين . وقد بدأنا تغيير الواقع بالدعاءمنذ تراثنا القديم ولم يتوقف حتى عصرنا الحاضر(٨) . والخطأ لا يتغير بالتوبة والاستغفار ، بل بالتعلم والاستفادة منه ، والعود من جديد الى القيام بنفس الافعال بالتعلم والاستفادة من المناعة ضد الخطأ والاكتساب النظرى والعملى للصواب . لا يوجد ملجأ للانسان الا عمله ، ولا نجاة الا بعمله المشترك مع الآخرين أى بالعمل الجماهيرى الذى تؤيده حركة التاريخ . ان الحصول على القوة لا يأتى بالدعاء للقوى ، وباستجداء واهب القوة بل يحصل عليها بالاستعداد ، والحصول على القوة بالفعل .

=

نعمه ، حمدا تكل عن حصره السنة الحاصرين ... » الغاية ص ٣ . ويقول الرازى « أحمده على جزيل نعمه ، وجميل كرمه ... » الاساس ص ٢ . ويقول المكناسى شارحا « ان أنجح الوسائل فى فتح أبواب المسائل، وأرفع المطالب فى الفوز بالرغائب ، وأوثق العرى فى التعلق باله الورى حمد منعم جاد بالكونين بلا نفع له ، وبسط البسيطة لنعمائه ، وسمك السموات العلى لاكرامه الخلق بلا علة ، فله الحمد الذى لا يحصيه سواه ، والشكر على ما جاء به على كل خلق سواه ... » أشرف المقاصد ص ٢ . وتبدأ كل العقائد المتأخرة بلا استثناء شعرا أو نثرا بالحمد لله ، وكلما قل احكام العلم وابداعه وتعقيله زادت المقدمات الايمانية .

(٨) يقول الملطى الشافعى أيضا « وبالله نستعين ، وهو حسبنا ونعم الوكيل » التنبيه ص ١ . ويقول الطوسى ملخصا « الحمد لله الذى يدل افتقار كل موجود فى الوجود اليه على وجوب وجوده وافاضته اياه .. » التلخيص ص ٢ ، ويقول الاسفراينى « ... اللهم كما أنعمت ادم ، وكما أسست اتم ، فانا لسنا الا الظاهر ، وليس عنا ما يسند الينا فى الظاهر ، أنصرنا ، واعطنا أوفر من كل وافر ، وكما أدخلتنا فى الدنيا كمسافر ، اخرجنا عنها كالمسافر » حاشية الاسفراينى ص ٣ . قارن أيضا « أنصرنا يا ناصر » بما يقوله الجبرتى « يا نجىّ الالطاف ، نجنا مما نخاف » . ويسمى اقبال ذلك « فلسفة السؤال » التى تميت الذات ولا تحييها .

ثم تنتقل المقدمات الايمانية التقليدية من محورها الاول ، وهو الله ، الى محورها الثانى ، وهو الرســـول ، وهما المحوران اللذان دار حولهما علم اصــــول الدين فى المرحلة لعقائدية المتأخرة ، وتشرع فى الصـــلاة التسليم عليه (٩) . وفرق بين الصـــلاة والعلم ، بين الترانيم الدينيـــــة والتحليلات العقلية . البحث العلمى ليس صلاة ، والنظر العقـــلى ليس دعاء ، وسلامة المنهج هو الضامن لليقين ، ودقة التحليل هو السبيل الى الصواب . والتركيز على الرسول بشخصه ، وفضله ، وكرمه ، ومآثره ، وفضـــائله ، وسجاياه ، تشخيص للرسالة ، وتركيز فى الوحى على المبلغ انيه ، وخلط بين الرسالة والرسول ، والنبوة والنبى . ومدح الـــوحى الشخص فى النبى تشخيص للفكر مثل تشخيص الحق . والقدوة لا تعنى التبعية لشخص والثناء عليه ومدحه بل تعنى تجربة تاريخية فريدة ، وان الفكر ممكن التحقيق ، تجربة يستفاد منها ولكن لا يمتدح محتوقها . الهدف هو التجربة ، كيف يتحول الفكر الى واقع ، وليس الاشخاص .

ومن مآسى عصرنا تشخيص الافكار ، وعبادة الاشخاص ، وقـــد قوى ذلك نينا الصـــوفية بنظرياتهم عن « الحقيقة المحمدية » . كمــــا انتشر هذا التيار بيننا لانه فى غياب القدرة على فهم الامور ، وتصـــــور الحقائق ، والتعامل مع الافكار ، يستدل بذلك كله الاشخاص الحسية ، والجاهل بما لا يرى يستعيض عنه بما يرى . فى حين ان الرسول ما هو الا مبلغ للوحى ، هو مجرد وســـيلة لا غاية ، فضله من الوحى ، ومآثره من الرســـالة ، وعظمته فى الجهـــاد ! وقدوته فى الاخلاق مثل أى قـــائد أو زعيم . فاختياره للرسالة ليس ميزة لشخصه بل لان الرســالة لابد وان تبلغ من خلال رسول تتوفر فيه شروط الاداء والتبليغ . والتركيز على الاختيـــار والاصطفاء ليس من الوحى فى شىء ، وهو اقرب الى الاصطفاء اليهـــودى Election . والوحى يرمى الى ما بعد الاختيـــار وهو التبليغ وليس الى اختيار الشخص ذاته والا خلطنا بين الوسيلة والغاية (١٠) .

---

(٩) أنظر « محمد ، الشخص أو المبدأ » فى الدين والثورة فى مصر (٢) ، اليسار الدينى . وأيضا الباب الثالث ، الفصل الاول .

(١٠) يقـــول الملطى الشـــافعى « وصلى الله على محمـــد النبى =

وكثيرا ما نقف فى حياتنا المعاصرة على الاشخاص ونترك افكارهم ، ونتمسك بالافراد ونترك رسالاتهم . لذلك جعلنا الرسول شفيعنا فى اليوم الآخر ، وجعلناه واسطة بين الله والخلق . واقتربنا من المسيحية فيما تقوله فى المسيح ، واعتبرناه قديما لم يخلق ، وابديا لا يفنى ، ومن ثم شارك فى صفات الالوهية فى العقائد الشعبية المبنية على حب آل البيت . والخلود لا يكون بل للاشخاص بل للاعمال والافكار (١١) .

ويستمر الفضل والاختيار ليس فقط للرسول بل فى آله وصحبه والتابعين ، ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين (١٢) ، مع أن كل انسان

المختار ... » التنبيه ص ١ . ويقول البغدادى « والصلاة والسلام على الصفوة الصافية ، والقدرة الهادية محمد وآله خيار الورى ومنار الهدى ». الفرق ص ٣ . ويقول الباقلانى « وأرغب اليه فى الصلاة على نبيه محمد المختار وعلى آله الابرار وصحابته الاخيار ، والتابعين لهم باحسان الى يوم القرار » . الانصاف ص ١٣ . « والصلاة على رسوله المصطفى وآله الطيبين الطاهرين اجمعين » النهاية ص ٣ . « صل على نبيك المصطفى ، ورسولك المجتبى ، محمد المبعوث بالهدى » . شرح المواقف ص ٢ . « وأصلى وأسلم على رسله سيما من اختص الله منهم بكمال عموم الرساله محمد » . التحقيق ص ١ « وأفضل الصلاة والتسليم ، على النبى المصطفى الكريم » الخريدة ص ٥ — ٧ .

(١١) « والشفيع المشفع فى الصغائر والاكابر » المحصل ص ٢ . « المقرب منزلته وآدم بين الماء والطين ... » المعالم ص ٢ — ٣ . « والصلاة والسلام على أكمل مظاهر الحق ، فى مرأى الخلق ، نبى الرحمة وشفيع الامة » شرح الفقه ص ٢ . « والصلاة والسلام على الواسطة فى وجود جميع اللطائف ، من هو نور الانوار ، وينبوع المعارف سيدنا ونبينا ومولانا محمد ، المنفرد بأعم رسالة ، واكبر شفاعة ، والمهين على من قبله بكتابه المبين وسنته المطاعة » أشرف المقاصد ص ٢ . « الشفيع المشفع يوم المحشر » المواقف ص ٣ — ٧ . « ووعد لهم مقام الشفاعة يوم العرض والجزاء » المطالع ص ٢ .

(١٢) « وعلى آله الطيبين الاخيار » التنبيه ص ١ . « وعلى اخوانه المرسلين ، وأهل بيته الطاهرين ، وأصحابه المنتخبين ، ومن بعدهم من

مسؤول فردا ، بعمله وليس بانتسابه الى جماعة . ويحاول كل فريق منا أن يكون هو الوريث لهذه الجماعة الاولى ، فكثر الادعاء ، واطمأن كل فرد على حساله ، مادام انتسب الى الفترة الطاهرة ، والصحبة الخيرة . وقد يسمح لنفسه ما لا يسمح به لغيره لانه هو سليل الجماعة الاولى . مع اننا نعانى من الشللية ،ونقاسى من الجماعات المغلقة . ثم يقل الفضل والاختيار حتى يمحى فى عصرنا الذى يسوده الشر ، ويعمه الضلال . ومن ثم يتدهور التاريخ ، ويسير فى انحطاط مستمر ، ويظل التاريخ الاول قدوة للناس ، يتقدمون بالرجوع الى الوراء ، ويسيرون الى الامام ووجهم الى الخلف ، وهو ما نحن عليه الان ، وكما يبدو فى الحركات الاسلامية المعاصرة . وهذا لا يمنع الانسان من الانتساب الى جماعة عمل مثل الحزب أو الجمعية . ولكن هذه الجماعة توجد فى أى وقت وفى اى مكان وليست فى زمان أو مكان معين . والتجارب التاريخية التى يتحقق فيها الفكر عامة وليست محددة . قد تكون الجماعة الاولى اقرب الينا لانها هى التى تعمل فى مخزوننا النفسى والتى يمكن اتخاذها قدوة ودليلا (١٣) . ان الصفوة المختارة ليست أسرة القائد ولا قبيلته ولا اصحابه

=

التابعين ، وأسأله التوفيق لاصابة ما به أمرنا ، والاقتداء بالسلف الصالح من امة نبينا ، وصرفنا عن الميل الى الحايد عن ديننا والطاعن على ملتنا » التمهيد ص ٣٣ . « وآله ضياء الورى ، ومنار الهدى » الفرق ص ٣ . « وعلى آله الطيبين الطاهرين » الملل جـ ١ ، ص ٣ . « وعلى آله الابرار ، وصحابته الاخيار ، والتابعين لهم باحسان الى يوم القرار » الانصاف ص ١٣ « وآله الطيبين الطاهرين أجمعين » النهاية ص ٣ . « وعلى آله وأصحابه وسلم تسليما كثيرا » المحصل ص ٢ . « وعلى آله الطيبين الطاهرين ، وعلى أصحابه الانصار منهم والمهاجرين وسلم عليهم أجمعين » العالم ص ٢ — ٣ . « وعلى آله البررة الاتقياء ، واصحابه الخيرة الاصفياء » شرح المواقف ص ٢ . « وعلى العترة الطاهرة والانجم الزاهرة من آله وأصحابه وخلفائه وحلفائه وأسلم تسليما » المقاصد ص ٤ — ٧ . « وعلى آله وصحابته المحرزين قصب السبق فى اتقان الرواية ، الفائزين بدراية صفو العلوم وصفاء الدراية » اشرف المقاصد ص ٢ .

(١٣) « ولما توفاه الله ، وفق أصحابه لنصب اكرمهم واتقاهم ، واحقهم بخلافته وأولاهم ، فابرم قواعد الدين ومهد ، ورفع مبانيه وشيد ،

بل هى أية طليعة ثورية فى أى مكان وفى أى زمان ، تحاول توجيه الواقع بالفكر . فهى ليست جماعة تاريخية نسبية بل هى جماعة فكرية لا مكان ولازمان لها، هى كل جماعة حاولت تحرير الانسان ، وتغيير الواقع ومناهضة الظلم وأداء الرسالة . واذا كان هناك وضوح فى الرسالة ، واذا اشتمل الوحى على البرهان فان ذلك راجع الى طبيعة الرسالة والوحى وليس الى فعل المبلغ . فالوحى بطبيعته واضح ، والرسالة بطبيعتها عقلية ، وكلاهما يشتملان على البرهان الداخلى ، والوضوح النظرى للاعلان والبلاغ . ومن ثم فالتصديق لا يحتاج الى معجزة لان المعجزة برهان خارجى فى حين أن الوضوح النظرى برهان داخلى . والقرآن ليس معجزة بمعنى خرق قوانين الطبيعة بل بمعنى موضوعية الفكر ، من ناحية المضمون وناحية الشكل ، والتصديق بالفكر والأحساس باسلوب التعبير ، ورؤية المعنى والاتصال المباشر باللفظ (١٤) . وان اثبات أن الرسول

=

واقام الأود ، ورتق الفتق ، ولم الشعث ، وسد الثلمة ، واقام قيام الابد بأمر دينهم ودنياهم ، وجلب المصالح ، ودرأ المفاسد لأولاهم وأخراهم . وتبع من بعده سيرته ، واقتفى أثره ، والتزم وتيرته ، فجبروا عتاة الجبابرة، وكسروا أعناق الاكاسرة حتى أضاءوا بدينه الآفاق ، وأشرقت كل الاشراق، وزينوا المغارب المشارق بالمعارف ومحاسن الافعال ومكارم الاخلاق ، وطهروا الظواهر من الفسوق والبطالة والبواطن من الزيغ والجهالة والحيرة والضلالة » المواقف ص ٣ .

(١٤) « كما أوضح السبيل وأنار الدليل » التمهيد ص ٣٣ . « فأوضح بنوره سبل السالكين ، وشاد بهدايته أركان الدين » الغاية ص ٣ . « الذى رفع الهدى جده وعناؤه ، وقمع الضلالة بأسه وعناؤه » الطوالع ص ٣ . « فأقام الحجة ، وأوضح المحجة » المواقف ص ٢ . « وأصلى على من أرسل بالنور الساطع ايضاحا للمنهج وافصاحا عن البيانات ، واتبعه بالامر الصادع اقامة للحجج وازالة للشبهات » المقاصد ص ٤ — ٧ . « والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذى بعثه الله لتطهير العقول من نجاسة الاشراك ، وتحرير العقائد من روح التقليد » التحقيق ص ١ . « والصلاة على نبيه محمد المؤمن بساطع حججه ، وواضح بيناته » ، شرح التفتازانى ص ٧٣ . « وبين من البرهان سبله ، ومن الايمان دليله ، وأقام للحق حجته ، وأنار للشرع محجته » شرح المقاصد ص ٢ — ٣ . « ثم أنه بعث اليهم الانبياء والرسل مصدقا لهم بالمعجزات الظاهرة ، والآيات الباهرة ... وأنزل معه كتابا عربيا » المواقف ص ٢ .

خاتم الانبيـــاء والمرسلين لا يعنى ايضا تركيزا على فضائل شخص أو على مزايا فردية لاحد بل يعنى أن الوحى قد اكتمل ، وأنه تطور منذ أول الانبياء حتى آخرهم وأن آخرهم يعنى أن النبوة قد انتهت . وأن الانسان قد استقل . وأن عقله قد استطاع أن يصل بنفسه الى اليقين ، وأن فعله بامكانه أن يحقق رسالة الانسان دون ما تدخل من ابـــة ارادة خارجيـــــة عامة أو مشخصة (١٥) . كما يعنى عموم الرسالة انها أصبحت رسالة للبشر جميعا . وأن هناك حقيقة شاملة يمكن لكل الشعوب معرفتها والوصول اليها .

وبعدما تبدأ المقدمات الايمانية التقليدية بالحمد لله والصـــلاة على رسوله فانها تشفعهما بالشهادتين ، شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا عبده ورسوله . وفى حقيقة الامر ، وطبقا لمقتضيات العصر لا تعنى الشهادة التلفظ بهما او كتابتهما تعنى الشهادة على العصر ، وذلك ببيان المسافة بين نظـــام الواقع ومقتضى الفكر . وهى الشهادة النظرية ثم محاولة الغاء هذه المســـافة وتوجيه الواقع طبقا لمقتضيات الفكر . والتضحية فى سبيل ذلك بكل شىء حتى النفس فتتحقق الشهادة ، وهى الشهادة العملية . ويصبح الانسان شهيدا بعد أن كان شاهدا . فالشـــاهد والشهيد كلاهما موقف شهـــادة . ليست الشهادتان اذن اعلانا لفظيا عن الالوهية والنبوة بـــل الشهادة النظرية والشهادة العملية على قضايا العصر وحوادث التاريخ .

---

(١٥) « وصلى الله على محمد المصطفى ، رسول الرحمة ، خاتم النبيين » الملل ط ١ ص ٣ . « وصلى الله على محمد عبده ورسوله خاتم النبيين بكرة واصيلا وسلم تسليما » الفصل ج ١ ، ص ٣ . « ذلك محمد سيد الاولين والاخرين ، وخاتم الانبياء والمرسلين » المعالم ص ٢ — ٣ . « محمد خاتم رسله وانبيائه » المقاصد ص ٤ — ٧ . « ونشهد أن محمدا عبده ورسوله ، ارسله الله الى الكافـــة اجمعين » الغـــاية ص ٣ . « ثم ختمهم بأجلهم قدرا ، واتمهم بدرا ، وأشرفهم نسبا ، وازكاهم مغرســـا ، وأطيبهم منبتا ، وأكرمهم محتدا ، واقومهم دينا ، وأعدلهم ملة ، واوسطهم امة ، وأسدهم قبلة ، واشدهم عصمة ، واكثرهم حكمة ، واغرهم نصرة ، سيد البشر ، المبعوث الى الاسود والاحمر » المواقف ص ٢ . انظر ايضا كتابنا : : لسنج : تربية الجنس البشرى ، القاهرة ، دار الثقافة الجديدة ١٩٧٧ ، بيروت ، دار التنوير ١٩٨١ .

فالتوحيد نوعان ، توحيد قول وتوحيد عمل (١٦) . ولفظ الشهادة الاولى « لا اله الا الله » يحتوى على قضيتين : الاولى سالبة « لا اله » والثانية موجبة « الا الله » . فالتوحيد فعلان : فعل سلبى يقوم فيه الشعور العملى بنفى كل آلهة العصر المزيفة التى تصبح تصورات للعالم ودوافع للسلوك عند الناس ، وفعل ايجابى يضع فيه الشعور مثلا أعلى ، مبدأ واحدا عاما وشاملا . بفعل النفى يتحرر الوجدان الانسانى من كل صنوف القهر والظلم والتسلط والطغيان . وبفعل الايجاب يضع الانسان مثلا أعلى ويعلن ولاءه للمبدأ الشامل الذى يتساوى أمامه الجميع . الفعل السالب يحرر الشعور الانسانى من كل صور القهر ، والفعل الموجب يضع الشعور حرا خالقا مبدعا . الاول يحرر الانسان من التبعية للقيم السائدة فى عصره وما به من تطلعات ، والثانى يجعل الانسان متمثلا لقيم جديدة ومرتبطا بمبدأ عام (١٧) . ولفظ الشهادة الثانية « أن محمدا رسول

---

(١٦) « أشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له عدة اللقاء ، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله » اللمع ص ١٧ . « نشهد أن لا اله الا الله ، وحده لا شريك له ، شهادة مبوئة لقائلها . جنة الفوز والعقبى فى يوم اندين ، ونشهد أن محمدا عبده ورسوله » الغاية ص ٣ . « أشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة تكون بالتخلص فى الدارين اعلاما ، وأشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله الممنوح من اتبعه من الجنان اعلاما » اتحاف المريد ص ٣ — ٥ . « أشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له القديم المخالف لما عداه من الكائنات الباقى وهالك كل من عداه من المخلوقات . وأشهد أن سيدنا ونبينا محمدا عبده ورسوله الصادق الامين المبلغ كل ما أمر بتبليغه من رب العالمين » تحفة المريد ص ٣ . وفى المؤلفات العقائدية المتأخرة تتقلص التمهيدات والبسملات وكأن العواطف الانشائية الباقية من عصر الشروح والملخصات قد انتهت وتبخرت وتجمدت فى عبارة واحدة .

(١٧) قد حاولت معظم الحركات الاصلاحية الحديثة اعطاء الاولوية للتوحيد العملى على التوحيد النظرى ، وتوجيه النصوص نحو سلبيات الواقع فخرج التفسير مرآة تعكس الواقع حتى ولو ظلت النصوص متفرقة لا يجمعها جامع واحد ، ولا تخضع لنظرية واحدة تعطيها اساسها النظرى ، ودون تحليل للواقع ، ومعرفة أسباب نشأة سلبياته ، ودون اعطاء مناهج للتغيير وكأن النصوص بسلطتها وفاعلية الايمان التلقائية كافية للتغيير . (ابن القيم ، ومحمد بن عبد الوهاب ، ومحمد عبده ورشيد رضا فى تفسير المنار) .

الله » انما تعنى الاعلان عن اكتمال الوحى ، ونهـــاية النبوة ، وتحقق آخر مراحلها فى نظـــام وتجسده فى دولة ، وانه لا يمكن الرجوع الى الـــوراء لمراحل سابقة منها ، فالتاريخ لا يرجع الى الوراء . والتقدم جوهر الوعى الانسانى ومســـار التاريخ وحركة التطور . فالانسان بعقله المســتقل وبارادته الحرة قادر على أن يواصل حركة التاريخ وأن يستمر فى تقدمه باجتهاده الخاص فيرث النبوة وتراث الانبيـــاء ، فالعلماء ورثة الانبياء ، والاجتهاد طريق الوحى ، والعقل وريث النبوة (١٨) .

ونظرا لفراغ المقدمات الايمانية التقليدية من أى مضـــمون فكرى أو واقعى ، عقلى أو مصلحى فانها تعبر عن نفسها بأسلوب السجـــع المملوء بالتلاعب بالالفاظ التى لا تحمل وراءها الا عواطف ايمانية . فالعاطفة تنشىء اللغة ، واللغة تعبر عن العاطفة ، ويغيب الفكر كما يغيب الواقع . تعتمد المقدمات على المحسنات البديعية وعلى الانشاء الخالص دون فــكر ودون رؤية او تحليل لشىء . لا يكمن وراءها الا بعض الانفعالات الايمانية تبلغ احيانا درجة التصوف ، وكأن الاعلان عن العلم لا يتأتى الا بالاغـــراق فى المواجيد الصوفية ، والتعبير عنها بالتراشق اللفظى(١٩) . يغيب الاسلوب البرهانى والتحليل العقلى والوصف الواقعى للظواهر ، ويحل محله اسلوب ايمانى خالص يعبر عن العشق والهيام لموضوع فارغ ، ويكشف عن مواجيد النفس ولوعات الايمان وكأن علم أصول الدين كأحد علوم النظر قد تحول الى علم التصوف كعلم للذوق . واذا كانت «الاشعرية» قد ازدوجت بالتصوف فى العقائد المتأخرة ، فان التصوف قد حل محل الاشعرية كلية فى العقائد

---

(١٨) انظر مقالنا « ماذا تعنى شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله » فى الدين والثورة فى مصر (٢) فى اليسار الدينى .

(١٩) « وجعل الاسلام للاصول والعقائد عقله الوافى بالاتصـــال بالمبدأ الفياض ، وذهنه الصافى عن كدر الاهمال بالاعتـــال والارتياض ، وكأنه شربه من انهار خمسة صافية ليس لها سادس ولا يركب لتحصيل نفائس الآراء وفرائد المعانى الا بحر ابادى . فاياك وهذه المائدة الشريفة الموضوعة للكرام ، ولو لم تصف أنهارك عن قذى الاوهام ، ولم يغلب على نهارك ضوء مصابيح اسهارك المنورة للظلام ، ولم يتسخر وهمك ولعقلك وفهمك لجامـــع فضلك ولم تكن من فضلاء الانام » حاشـــية الاسفراينى ص ٢ — ٣ .

الايمانية . حتى الشروح والملخصات فانها لا تبين الغاية من الشرح أو التلخيص بل تقوم بشرح المقدمة الايمانية ، فالحمد تعنى الحمد ، والله يعنى الرحمن ، والثناء يعنى المدح ! فاستعاضت عن الفكر بالسجع واللفظ وبلعبة المترادفات . أما فى عصرنا فقد بلغت أزماته ومآسيه درجة أن الاعتناء بالمحسنات البديعية أصبح تعويضا عن الشقاء ، وتعبيرا عن الخواء ، ورغبة فى الحصول على شىء حتى ولو كان رنين الصفائح أو قرع الطبول . وان أول ما نذكره نحن هو الواقع ، أزماته وتقلباته ، حاله ومآله حتى يعى الناس حالهم . فالرموز والصور والتشبيهات تكرار وسجع لفظى لا يكمن وراءه وعى ، ولا يغير الواقع قيد أنملة .

وأحيانا تختلط المقدمات الايمانية التقليدية بين الحمد لله والثناء عليه وبين الدعوة للسلطة والتزلف اليها ، فالحديث عن السلطان واحد ، السلطان الدينى أم السلطان السياسى ، السلطان الالهى أم السلطان البشرى أو باختصار الله والسلطان ، الاول يمثل السلطة الدينية فى قمة الكون والثانى السلطة السياسية على رأس الدولة . وكلاهما يتم الكلام عنه بلغة الجبروت والعظمة حتى أنه ليصعب الفصل بين السلطانين أو بين السلطتين أو بين الالهين اله السماء واله الارض ، اله الدين واله السياسة . وقد يكون ذكر اسم الله المطلق وأنه المسيطر على كل شىء تعبيرا عن وضع اجتماعى يتحد فيه الله بالسلطة ، فلا فرق بين الثناء على الله والثناء على السلطان ، كلاهما يصدران عن بناء نفسى واحد ، وكل منهما يغذى الاخر ويدعمه ، فالثناء على الله تدعيم للثناء على السلطان ، والثناء على السلطان نابع من الثناء على الله(٢٠) . وكلاهما قضاء على الذاتية ، ذاتية

---

(٢٠) « أما بعد ، فانى وان كنت ساكتا فى أقاصى بلاد المشرق والمغرب مطبقين متفقين على أن السلطان المعظم ، العالم العادل ، المجاهد سيف الدين ، سلطان الاسلام والمسلمين ، افضل سلاطين الحق واليقين ، أبا بكر أيوب ، لازالت آيات رائيه فى تقوية الدين الحق والمذهب الصادق متصاعدة الى عنان السماء ، وآثار أنواره وقدرته ومكنته باقية بحسب =

الافراد وذاتية الشعوب .

=

تعاقب الصباح والمساء ، أفضل الملوك وأكمل السلاطين فى آيات الفضل ، وبينات الصدق ، وتقوية الدين القويم ، ونصرة الصراط المستقيم ، فأردت أن أتحفه بتحفة سنية ، وهدية مرضية ، فاتحفته بهذا الكتاب الذى سميته بأساس التقديس ، على بعد الديار ، وتباين الاقطار ، وسألت الله الكريم أن ينفعه به فى الدارين بفضله وكرمه » أساس التقديس ص ٣ . « أما بعد ، فقد عرفت ايثار سيدنا الامير ، أطال الله فى دوام العز بقائه ، وأدام بالتمسك بالتقوى ولزوم الطريقة المثلى نعمائه ، ومن بارشاده هداه ، وجعل له من وافر عقله وحزمه واعظا ومن علو همته وسؤدده زاجرا ورقيبا ، ومن استكانته لربه تعالى والخنوع لطاعته سامعا ومطيعا حتى يلحقه اعتقاد فعل الخير وايثاره ، بأهل النجاة والسلامة ، ويبلغه بما يتيح له ذلك ، ويوقفه لاقصى منازل أهل الزلفة والكرامة ... ولا آلو جهدا فيما يحيل اليه سيدنا الامير ، حرس الله مهجته ، وأعلى كعبته .. » التمهيد ص ٣٣ — ٣٤ . « وأسمى الكتاب تلخيص المحصل ، وأتحف به بعد أن يتم ويتحصل عالى مجلس المولى المعظم ، الصاحب الاعظم ، انعالم الاعدل ، المنصف الكامل ، علاء الحق والدين ، بهاء الاسلام والمسلمين ، ملك الوزراء فى العالمين ، صاحب ديوان الممالك ، دستور الشرق والغرب ، عطاء ملك ، ابن الصاحب السعيد ، بهاء الدولة والدين محمد ، أعز الله انصاره ، وضاعف اقتداره ، اذ هو فى هذا العصر بحمد الله معتنى بالأمور الدينية لا غير ، موفق فى احياء معالم كل خير ، منفرد فى اقتناء الكمالات الحقيقية ، متخصص بانشاء الخيرات الاخروية . فان لاحظه بعين الرضا فذلك هو المبتغى ، والى الله الرجعى ، والعاقبة لمن اهتدى » . التلخيص ص ٣ . « وحين ما همت حول لجينه ، ورحت تزيين شينه وسينه انحقته الى خزانة من لا مثل له فى العلى ، وله المثل الاعلى ، الصاحب الاعظم ، والدستور المعظم ، بابه كعبة الحاجات ، يطوى اليه كل فج عميق ، وتستقبله وجوه الآمال من كل بلد سحيق ، باهت تيجان الوزراء بهامته ، وحلى الامارة بقامته ، ولى الايادى والنعم ، ومربى أهل الفضل والحكم ، آخذ أيدى العلماء والعلوم ، ورافع ألوية الشرع المرسوم ، حائز المآثر والمفاخر ، وحاوى الرياسات الاول والاواخر ، أول مدارج طبعة النقاد ، آخر مقامات نوع الانسان ، وآخر معارج ذهنه الوقاد ، وخارج عن طوق البشر بل عن حد الامكان :

لو لم يدل الوهم حيث جلاله ما خيل طيف خيال سامى حاله
ناظورة الديوان آصف عصره وهو العزيز الفرد فى اقباله
محمود أهل الفضل طرا كاسمه وكفى به برهان حسن خصاله
بكماله فى الاوج بدر كامل بحر محيط زاخر بنواله

=

فاذا كان هذا هو حال السلطان فانه لا يختلف كثيرا فى صفاته عن حال الله . كلاهما منعم ، واهب ، عادل ، عالم ، قادر ، ... الخ وتملق السلطان ومنافقته لا يختلف كثيرا عن مواقف الزلفى والنفاق لله . بل ان الموقفين موقف نفسى واحد . مرة يتجه نحو الله ومرة أخرى نحو السلطان(٢١) . فاذا أتى الشارح فانه يقوم بنفس الدعاء لله وللسلطان

=

فى كل علم عالم متبحر فى فن حلم عالم بحياله سحبان عى فى فصاحة لفظه معين بليغ النمل فى افضاله الصائب الافكار فى تدبيره الثاقب الآراء فى أقواله للناس يبذل ليس يمسك لفظه فكأنما الفاظه من ماله تتزاحم الانوار فى وجناته فكأنه متبرقع بفعاله وهو الذى عم انعامه وفشا ، الوزير الكبير محمود باشا ، أوضح الله عزة أنعزة بضيائه ، ورفع علم العلم بأعلائه ، ولازال مورد أفضاله ماء مدين المآرب ، يوجد عليه أمة من الناس يسقون منه المطالب فان رفعه الى سماك القبول فقد سعد كوكب الامل فى برج شرف الحصول ، والله ولى الاعانة ، وكفى به وكيلا » . حاشية التفتازانى ص ٢ — ٣ .

(٢١) « فأشار الى من يسعنى مخالفته ، ولا يمكننى الا موافقته أن اشرح له شرحا ... فبادرت الى مقتضى اشارته ... ورسمته باسم من هو متخل عن قبائح الرذائل ، متحل بمحاسن الشمائل ، منبع الجود والاحسان ، المؤيد بتأييد الرحمن ، وهو المقر الاشرف ، العالى ، المولوى ، الاميرى ، الكبيرى ، الاجلى ، المخدومى ، المجاهدى ، المرابطى ، المتاغرى ، المؤيدى ، المنصورى ، العضدى ، الذخرى ، الاتابكى ، الاسفسلارى ، السيفى ، قوصون ، الساقى ، الملكى ، الناصرى ، شيد الله عضده بمن جاهد فى الله ، واجتهد فأقام العدل والاحسان ، ونصر اهل الدين والايمان ، مولانا السلطان الاعظم ، مالك رقاب ملوك العجم ، السيد ، العادل ، المجاهد ، المرابط ، المتاخر ، المظفر على اعدائه ، المنصور من اسماء ، ناصر الدنيا والدين ، سلطان الاسلام والمسلمين ، محيى العدل فى العالمين ، منصف المظلومين من الظالمين ، امام المتقين ، جامع كلم المؤمنين ، أبى المعالى محمد ابن مولانا السلطان الاعظم ، الملك المنصور ، سيف الدين أبو الفتح قلاوون ، مد الله سلطانه على الامة ظلا ، واوسعهم من نصله وفضله صولة وبذلا ، ومهد لمقامه الشريف بين منازل الكواكب محلا ، بالسعود محلى ، وقسم البأس والبذل لاعدائه وأوليائه من الليل

=

انجديد ، فالله قائم والسلاطين تترى(٢٢) . وما الفرق بين اسماء الله

=
اذا يغشى ، والنهار اذا تجلى ، شكرا لبعض أياديه واكرامه ، وشيء من احسانه وانعامه ، والمرجو من محاسن شيمه أن يتلقى بالقبول بفضله وكرمه » المطالع ص ٢ — ٣ . « وكنت برهة من الزمان أجيل رايى ، وأردد قداحى ، وأؤامر نفسى ، وأشاور ذوى النهى من أصدقائى مع تعدد خاطبيها ، وكثرة الراغبين فيها فى كفو أزفها اليه ، يعرف قدرها ، ويغلى مهرها ، موفق له مواقف ، يعز الدين فيها بالسيف والسنان ، وهو متطلع الى مواقف ينصره فيها بالحجة والبرهان ، فان السيف الغاضب اذا لم تمض الحجة حده كما قيل مخراق لاعب حتى وقع الاختيار على من لا يوازن ولا يوازى ، وهو غنى عن أن يباهى ، واجلى من أن يباهى ، وهو أعظم من ملك البلاد ، وساس العباد شأنا ، واعلاهم منزلا ومكانا ، وانداهم راحة وبنانا ، واشجعهم جأشا وجنانا ، واقواهم دينا وايمانا ، واروعهم سيفا وسنانا ، وابسطهم ملكا وسلطانا ، وأشملهم عدلا واحسانا ، واعزهم أنصارا واعوانا ، واجمعهم للفضائل النفسية ، وأولاهم بالرياسة الانسية ، من شيد قواعد الدين بعد أن كادت تنهدم ، واستبقى حشاشة الكرم حين أرادت أن تنعدم ، ورفع رايات المعالى وان ناهزت الانتكاس ، وجود مكارم الشريعة وقد آذنت بالاندراس ، محرز ممالك الاكاسرة بالارث والاستحقاق جمال الدنيا والدين أبو اسحق لازالت الافلاك متابعة لهواه ، والاقدار متحرية لرضاه ! والى الله ابتهل بأطلق لسان ، وارق جنان أن يديم أيام دولته ، ويمتعه بما خوله دهرا طويلا ، ويوفقه لان يكتسب به الابقين ذكرا جميلا ، واجرا جزيلا ، انه على ذلك قدير ، وبالاجابة جدير » المواقف ص ٥ — ٦ .

(٢٢) « ولما تيسر لى اتمامه ، وختم بالخير اختتامه ، حبرته بالدعاء لمن ايده الله بالسلطنة العظمى ، والخلافة الكبرى ، وزاده بسطة فى الفضل والندى ، وشيد ملكه بجنود لا قبل لها من العدى ، وأمده بمعقبات من السموات العلى ، يحفظونه من بين يديه ومن خلفه بأمر ربه الاعلى ، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ليحق به الحق ، ويقطع دابر الكافرين ، ويبطل به الباطل ، ويشفى غيظ صدور قوم مؤمنين ، ويجعل له لسان صدق فى الاخرين ، ويرفع مكانه يوم الدين ، فى أعلى عليين ، وما هو الا حضرة المولى ، السلطان الاعظم ، والخاقان الاعلم الاكرم ، مالك رقاب الامم ، من طوائف العرب والعجم ، المختص من لدن عليم حكيم ، بفضل جسيم ، وخلق عظيم ، ولطف عميم ، شمل الورى الطافه ، وعمهم أعطافه ، وصافهم اكنافه ، من كل ما لا يرتضى ، مكارمه لا تحتصى ، ومآثره لا تستقصى
حول عطاياه سمت فوق المدى وتباعدت من رتبة الافلاك
=

الحسنى والقاب السلطان ؟ بل انه فى كثير من الاحيان يوصف السلطان بصفات الله ! فى العقائد المتقدمة تقل المدائح لله فتختفى المدائح للسلطان فى حين أنه فى العقائد المتأخرة تكثر المدائح لله فتظهر المدائح للسلطان ، وكأنه اذا ظهر العقل خف المديح ، واذا عم الايمان كثر المديح ! .

وفى عصرنا الحالى ، بدلا من الثناء على السلطة ، والدعاء للممسكين بها ، والقائمين عليها ، القيمين على الناس ، مستنصرين لهم ، ومؤيدين لخطاهم ، فاننا نبين تواطؤ السلطة الدينية والسلطة السياسية ، وكيف أن كلا منهما تعيش على الاخرى . وفى كلتا الحالتين ، الجماهير هى الخاسرة ، والشعوب هى الضائعة ، حرية ورزقا . ان مدح خصال السلطان النظرية والعملية تقرب وتملق ، مداهنة وتزلف ، وصولية وانتهازية ، نفاق وكذب وخداع . وهذا ليس دور الجماهير ولا مهمة طلائعها . فدورها الرقابة ، ومهمتهم النقد ، وليس فى كليهما مدح أو تعظيم . علاقة الرعية بالسلطان فى عالمنا المعاصر وبأوضاعه الحالية التى ينكشف مناؤها من خلال وجداننا القومى ، واحساساتنا الدفينة ليست علاقة طاعة وقبول بل علاقة ثورة ورفض . فكثيرا ما أدت طاعة السلطان الى الضياع والتخلف والاحتلال ، والخروج على السلطان والثورة ضده كان فيه اجبار

=

الدر والدرى خافا وجوده فتحصنا فى البحر والافلاك
من التجأ الى جنابه يجد له مكانا عليا ، ومن أعرض عن بابه لم يجد له نصيرا ولا وليا اذا هم بمنقبة أمضى ، واذا من له بمكرمة أسرع اليها ومضى .
عزماته مثل السيوف صوارما لو لم يكن للصارمات فلول
ناشر العدل والاحسان على الانام ، وباسط الامن والامان فى الايام ، وهو الذى رفع رايات العلم والكمال بعد انتكاسها ، وعمر رباع الفضل والافضال بعد اندراسها ، فعادت رياض العلوم الى روائها ، مخضرة الاطراف ، وأمنت حدائقها الى بهائها مزهرة الجوانب والاكناف ، ملجأ سلاطين العالم بالاستحقاق ، ومفخر سلاطين بنى آدم فى الآفاق ، السلطان المؤيد المنصور ، غياث الحق والدولة والدين بير محمد اسكندر ، خلد الله ملكه وسلطانه ، وأفاض على العالمين بره واحسانه .
وهذا دعاء لا يرد لانه اصلاح لاصناف البرية شامل
وهأنا أفيض بالمقصود متوكلا على الصمد المعبود » شرح المواقف ص ٣ .

له على العدل والشورى ، والرقابة عليه(٢٣) . والسلطان لا يهدى ولا يضل ، ولا ينفع ولا يضر ، لا تتبع الافلاك هواه ، ولا تتحرى الاقدار رضاه فتلك صفات الله وحده(٢٤) . وهو سلطة تنفيذية خالصة . والسلطتان التشريعية والقضائية للفكر الذى وعد السلطان بتنفيذه ، وعلى أساس التزامه به تمت البيعة له والعقد عليه ، واختياره من بين المسلمين . فالفكر هو مصدر السلطات . والسلطة الحقيقية الفعلية هما السلطتان التشريعية والقضائية ، والسلطان ما هو الا منفذ للاولى ، مطيع للثانية . السلطان ليس ملكا ، ولا صاحبا ، ولا آمرا ولا ناهيا ، ولا خالقا ، ولا قادرا بل هو منفذ لقانون الفكر ، ومطيع لقضائه ، ومستمع للمشورة ، وقابل للنصح . ليس السلطان باستمرار مصدر الخير والصلاح ، بل كثيرا ما يكون مصدرا للفساد والطلاح لنفسه ولشعبه . السلطة فى غياب الرقابة الشعبية تفسد ، وتعمل لمصلحة القائمين بها ، تغنم وتثرى ، تتجبر وتنفرد بها . ثم تجد من يعاونها فى ذلك ، تحقيقا لنفس الاغراض ، الثراء والسلطة ، المنصب والجاه . ثم تضع فى الشعوب كل القيم التى تساعدها على تحقيق مآربها مثل الحرمان الجنسى بدعوى الفضيلة والتقوى ثم الاثارة الجنسية بدعوى المدنية وادخال السرور على النفس حتى يتحول الشعب كله الى فئتين مثير جنسيا ومثار جنسيا . أو تلهى السلطة الشعب بقوته اليومى ، حتى يظل الشعب لاهثا وراءه ، تاركا السياسة ، وغافلا عن السلطة ، تاركا لها مجال السياسة العليا فى الحرب والسلام ، فى الغنى والفقر ، فى الحرية والقهر ، وفى الوحدة والتجزئة . أو تلوح بالمناصب حتى يتهافت عليها الناس ، ويتسابق نحوها وزراء الغد ، فتعطى لمن لا يستحق حتى يظل عبدا لها ، حريصا عليها ، يستمد منها قيمته كل من لا قيمة له . أن

---

(٢٣) « أما بعد ، فقد أشار الى من اشارته غنم وطاعته حتم أن أجمع له مشكلات الاصول ، وأحل ما انعقد من غوامضها على أرباب العقول لحسن ظن بى أنى وقفت على نهايات النظر ، وفزت بغايات مطارح الفكر ، ولعله استحسن ذا ورم ونفخ فى غير ضرم » النهاية ص ٣ .

(٢٤) يقول القرآن الكريم « ومن يضلل الله فما له من هاد » (١٣ : ٣٣) ، « قل لا أملك لنفسى نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله » (٧ : ١٨٨) ، « ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والارض ومن فيهن » (٢٣ : ٧١) ؛ وهو معروف فى عقائد الاشعرية التى ينتسب اليها مؤلفو العقائد .

ازمة السلطة فى عالمنا المعاصر انها لم تأت عن طريق الشورى والبيعة ولكنها اتت قفزا عليها ، واستمرت بقوانين القهر وبحكم العسكر وبسيطرة اجهزة الامن بعد أن أخذت شرعيتها أولا من الانجازات الثورية أو الحركات الوطنية التى أدت الى الاستقلال لا من البيعة والاختيار الحر . أخذت الشرعية من العمل ثم من القوة لا من النظر ثم البيعة . والثورية حتى فى أحسن صورها واستمراريتها لا تكفى دون البيعة لتحقيق ذاتها ولاستمرارها ولالتفاف الجماهير حولها . وغالبا ما تنقلب الثورية ضد الشعب ، أصل البيعة ، ومصدر الشورى . قد تكون السلطة مصدرا للجهل لا للعلم ، وقد يكون فى مصلحتها نشر الامية وليس محوها ، والقضاء على الثقافة وليس تنميتها . فالسلطة تتأكد فى شعب جاهل ، وتتقوى فى جماعة مطيعة ، فالجهل طاعة والعلم ثورة . وقد يكون المدح للدولة ، لفكرها وعقيدتها ، لحزبها ونظامها كما يحدث فى عالمنا المعاصر من الدعوة للنظم السياسية والثورات الوطنية ، يكون التاريخ قبلها خواء وظلاما ثم يحدث الملاء ويعم العدل فى ظل النظام السائد ، وبعد الثورات المباركة ، وهو ما عاصرناه فى جيلنا من حب لما قبل تاريخ ثوراتنا المعاصرة ، وشجب لكل ماضينا ثم الازدهار المفاجىء والنهضة الشاملة فى ظل النظام القائم وبعد الثورة . فنولد من جديد ، ونحيا بعد عدم ، ونملأ الارض عدلا كما ملئت جورا ، وتوجهنا عقائد الشيعة ونحن اهل سنة !(٢٥) وهو ما يحدث أيضا فى خطب المساجد من الدعوة الى السلطان ، وتأييد للنظام ، ومدح للحكام . وهو ما يكثر فى عصور الانحطاط كأحد مظاهره أو اسبابه . فالامام يخشى السلطان فيمدحه ، والسلطان يخشى الامام فيوظفه فى رعيته ويجعله تابعا له فقهيا للسلطان . وبمدح الامام تثبت شرعية السلطان فى قلوب الناس والجهال ، ولو أن الامام فضح السلطان لما بقى السلطان . وشرعية الامام

---

(٢٥) هذا لا يعنى أى قدح فى عقائد الشيعة بل على العكس يعنى سريان عقائد الشيعة فى المجتمع المضطهد مثل مجتمعاتنا اكثر من سريان عقائد السنة التى لا تستفيد منها الا السلطة القائمة . فهذا حكم واقع وليس حكم قيمة .

فى قلوب الناس أرسخ وأعمق من شرعية السلطان(٢٦) . فاذا ما تغيرت السلطة بانقلاب أو بوفاة ، انصب نفس المدح للسلطان القديم على السلطان الجديد الذى يعطى نفس الصفات ، وتكون له نفس المحامد والآثار ، وتوجه

---

(٢٦) « فان أمر العلم بمغربنا قبل هذا متضائل الحجة ، متضايق المحجة، حيث معالمه مسود بالاندراس ، ورجوع الحشاشة اليه من روحه بادية الاساس ، لتضاعف أهوال على معاشرة تشيب لها النواصى ، فشغل كل عن نفسه بكثرة ما يقاس ، ولترادف فاقات كاسرة لعزماتهم اشد من كسر الهمام العواصى . فهى بحيث تذوب لها الجنادل الصلب القواسي حتى صار من هومنهم أهل لاقتناص أزاهره ، وجدير بنظم فرائد جواهره ، منبوذا بالعرا ، ملزوم أبنية الورى ، منقطع المدد، وفى تلك المدد لا يلوى على أحدقها ، هم أهل حزب العلم فى ظلمات الافتقار ، وطال عليهم ليل الالغاء والاحتقار الى أن تداركتهم نعمة من ربهم بطلوع طالع السعادة لحزبهم وذلك بظهور الدولة الشريفة المولوية الهاشمية الاسماعيلية ، فاذا بدور عزمهم طالعة مسفرة ، واذا وجوه افراحهم ضاحكة مستبشرة ، فذهبوا حينئذ فى العلوم كل مذهب، ونسخوا فى المدارك أعلى ما يتطلب ، فعمت مجالس التدريس مساجدهم ، وغشيت رحمة التعاطى للفهوم معاهدهم ، وصارت حجج العلم لديهم تتخايل اتضاحا ، وشبهات الجهل فى جانبهم تتضائل افتضاحا . ولم يزالوا فى الارتقاء فى تلك المدارج ، وفى التنافس فيها طلبا للسلوك عدل المناهج ، الى أن بلغوا أعلى مراتب الانشاء والتأليف، فصاروا بعد التعرف والتعلم رؤوس التعاليم والتعاريف . ثم زادهم من لا يخيب لامل أمله ، ولا يبطل لعامل مؤمن عمله ، نعمة منه بأن جعل خليفته فيهم وهو المنصور بالله مولانا اسماعيل رأس أملاك العصر ، وهامة القماعيل ملاحظا لهم بعين الاجلال والتوقير رؤوفا بهم رأفة الوالد بولده ، خافضا لهم جناح رحمته حافظا لهم من كل اهانة بسطوته، مادا عليهم سرادقات عزته ، يزيد لمحسنهم فى الاحسان ، ويتجاوز عن مسيئهم بالعفو والامتنان ، قد كفاهم مهمات دنياهم . وانعش لميل المعالى قواهم . آمنهم من الخوف بحسنى ما اظهره ، وفتح عليهم منافع الدين والدنيا بصفاء ما أضره . خلد الله تعالى ملكه ، وأدام حسن سيرته فى ما ملكه . ومن قال آمين أمنه فى العاجل والاجل . فان هذا دعاء للبرية شامل . ثم ان من بركة هذه الدولة السعيدة ، ومن لطائف ميامنها العديدة أن فتح لى فى انشاء عدة من المؤلفات فى فنون صعبة ، وعلوم مختلفات ، وكان هذا الشرح من جملتها . ومما يجب الثناء على المولى تبارك وتعالى المعين على انشائه فهو الهادى للعبد الى مراشده الدينية والدنيوية ليشتغل بها بصدق نيته واعتناقه » اشرف المقاصد ص ٢ — ٣ .

اليه نفس الدعوات والابتهالات . فمدح السلطان لا يقوم على خصائص موضوعية فى السلطان بل هو اتجاه نحو السلطة بالتملق والزلفى والنفاق حتى ولو كان السلطان حيوانا ! ولقد نشأ بيننا كتاب لهم هذه الوظيفة فى مدح القائد الملهم ، والزعيم الشجاع ، وابن الشعب البار ، والمجاهد الاعظم ، والرئيس الافخم ، وصاحب القرار . واذا استنفدت السلطة أو ضاقت به أو خدمها بغباء أو استعمل ذكاءه لحسابه الخاص أتى الاخر ، ثم تطول قائمة الانتظار . يود الكل اللحاق بوظيفة مداح السلطان(٢٧) . وقد يكون الدعاء لرئيس المصلحة ، السلطان الاصغر ،

---

(٢٧) « منا من الله تعالى على أهل هذا العصر بخليفة رفعت لجلالته الوية الشرف والفخر ، ونشرت لحضرته رايات العز والنصر ، وسار فى اصلاح الرعية سيرا عجيبا ، وسلك فى نجاح البرايا سلوكا غريبا ، وقام على أقدام الاقدام ، ونشر منشور فضله على عموم الانام ، وصرف أوقاته لنفع الخاص والعام . وبسط بساط المراحم لكافة تبعته، وأفاض فيوض المكارم على جميع صنوف رعيته . ألا وهو ثانى القمرين ، ومحيى سنة سيد الكونين ، ناصر الشريعة الغراء ، ورافع لواء المحبة البيضاء ، سلطان سلاطين العرب والعجم ، ومعيد ما اندرس من آثار سالف الامم ، الخليفة الاعظم ، والخاقان الافخم ، السلطان ابن السلطان ، الغازى عبد الحميد خان ابى السلطان عبد المجيد خان نصره الله تعالي وأدامه ، ورفع على ذروة الخافقين بالفتح المبين اعلامه، وجه عنايته حفظه الله تعالى الى أحوال العلوم والمعارف ، وألفت الطرف الى شؤون الفضائل والعوارف . فرآها بلسان الحال تشكو لجلالته ، وتطالب احياءها بلمحة من أنظار دولته ، فرثى لحاها ، وأصغى لمقالها ، وسمع دعواها ، ولبى شكواها ، فشيد لها المكاتب والمدارس ، وأحضر لها من الكتب والرسائل أنفس النفائس ، وساق اليها المعلمين من اقطار الارض ، وأمر باحيائها دارسها ، واطاعة أمره فرض وأى فرض ، فقرىء فيها من العلوم والفنون ما يسر القلب المحزون ، ولم تزل المعارف تنتشر فى البلاد ، وتتضاعف ثمراتها وتزداد حتى استنفذت شباب الرعية من ظلمات الجهل ، ونورت أفكارهم بأنوار العرفان والفضل ، وقد علت بذلك همتهم ، وازدادت بحسن معارفهم قيمتهم . الا أن ما أحدثته الفلسفة الحديثة التى نقلت الينا على متون المطبوعات من نوائل الشبهات ، قد يخشى منه زيغ عقائد شبان ضعفاء الامة ، ووقوعهم فى الضلالات ، فكان المطابق لرضائه العالى ، والموافق لراى جلالته السامى تأليف كتاب مختصر يشتمل على تقرير العقائد الاسلامية براهينها العقلية ، ويتكفل بدفع تلك الشبهة التى حدثت من الفلسفة

=

الذى بيده الخبز والعيش ، الرئيس المباشر الذى بيده الترقية والدرجة ، والتقرير والتوصية ، والذى يراه الكاتب وجها لوجه . فالسؤال هنا مباشرة من شخص الى شخص وليس الى ذات مجردة أو لسلطان بعيد قد يسمع وقد لا يسمع . السؤال هنا لشخص حى ، يصعد الدرج ويهرول ، ويهبط تحفه البركات ، ويصعد تنهال عليه الدعوات(٢٨) . أما الاهداء فانه يكون أيضا للحضرة العلية حتى يذكر اسم السلطان فى فاتحة الكتاب بعد فاتحة القرآن أو قبلها ، فكل الآراء تتوجه الى السلطان كما أنها بدرت منه ،

= الجديدة ، وسواها من الاغاليط المضرة بالعقيدة مع بيان ما يقضى بجلب قلوب شباب المسلمين لمحبة الدين المبين ، والتعشق لحضرة سيدنا محمد سيد المرسلين ، صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وصحبه أجمعين ، عسى أن تعم قراءته فى جميع المكاتب السلطانية المدارس الشاهانية ، محافظة على عقائد تلامذتها من أهل الملة الاسلامية والشريعة المحمدية ، فوفقت لهذه الخدمة الشريفة التى ينتج عنها ان شاء الله تعالى بانظار خليفة رسول الله الخير الاعظم لعموم الامة الاسلامية ، وتكون حسنة من حسنات شوكته حفظه الله ، وغرة من غرر عصره الحميدى السعيد ، المؤيد بتوفيق الله تعالى فجاء كتابا يسر قلوب المؤمنين ويقر أعين الموحدين ، مشتملا على مقدمة وثلاثة أبواب ، كل باب منها يشتمل على فصول تحتوى على ما تمس الحاجة اليه من مهمات الاصول ، وعلى خاتمة تشتمل على بيان وجوب الخلافة فى الدين المحمدى المبين ، وما لها من حقوق الاطاعة على عموم المسلمين ، وهو حقيقى بأن يسمى « الحصن الحميدية لمحافظة العقائد الاسلامية » . فنتوسل الى الله تعالى بروحانية حبيبه الاعظم ، صلى الله تعالى عليه وسلم أن يؤيد عرش الخلافة العظمى بطول عمر وحياة مولانا الخليفة الاعظم ، ويحفظ ذاته الكريمة ، ويؤيده بالنصر المكين ، والفتح المبين ، اللهم آمين آمين » . الحصون ص ٣ — ٤ .

(٢٨) يقول المفتقر الى رحمة الكريم الثواب ، عبد العليم بن الشيخ محمد أبى حجاج . هذا شرح لطيف على متن السنوسية ، راعيت فيه حال طلبة السنة الثانية النظامية التى أدرس الان بها مع جمع من حضرات العلماء الاكابر تحت رآسة صاحب الفضيلة الشيخ محمد شاكر وكيل الجامع الازهر ، وشيخ القسم الاولى الانور .. الخلاصة ص ٢ .

وخرجت بتوجيهاته(٢٩) .

أما نحن فاهداؤنا « الى علماء اصول الدين ، تحقيقا لمسؤولية جيلنا » تكاتفا مع العلماء وابداء للنصح وتحملا للمسؤولية عن هذا العلم واثره فى الحياة العملية وعلى سلوك الجماهير وعلاقتها بالسلطة . فاذا كان هذا هو المحتوى الرئيسى للمقدمات الايمانية التقليدية التى تدعو الى الله والى السلطان معا وتسبح بحمدهما معا خاصة فى العقائد المتأخرة، عصر الشروح والملخصات ، عصر الانحطاط وتلقى البركات فان عصرنا الحالى عصر اصلاح ونهضة ، وجيلنا الحالى جيل تغيير وثورة . وكتابه لا يتملقون السلطان الالهى أو السلطان السياسى بل يدافعون عن مصالح الشعوب ضد جميع السلاطين . هذه هى مسؤولية « من العقيدة الى الثورة » ومقدمته الاولى .

واذا كانت بعض المقدمات الايمانية القديمة تبدأ فقط « باسم الله الرحمن الرحيم » فاننا نبدأ « باسم الامة » ، فالله والامة واجهتان لشىء واحد بنص القرآن(٣٠) . فاذا كان الله قد تم الدفاع عنه عند القدماء وانتصروا فى قضيتهم اثباتا للتنزيه فاننا ندافع عن الامة التى اعتراها التشتت ، وأنهكها الضياع ، وتوالت عليها الهزائم ، وانتابها العجز ، وعمها القعود . واذا كان القدماء فى دفاعهم عن التوحيد قد فتحوا

(٢٩) « أما بعد ، فهذا مختصر فى أصول الدين ، ادرجت فيه الدلائل الجدلية ، والقواعد الاصولية ، واهديت بها الى الحضرة المشرفة. اللهم أوصل بركات معرفتك وتوحيدك الى دولة السلطان الاكبر ، واجعله فى الدارين متوجها مستوجبا للسعادات والكرامات بفضلك يا أرحم الراحمين » المسائل ص ٣٣٢ .

(٣٠) « ان هذه امتكم أمة واحدة وانا ربكم فاعبدون » (٢١ : ٩٢) ، « وان هذه امتكم أمة واحدة وانا ربكم فاتقون » (٢٣ : ٥٢) .

البلدان ، وغزوا فى سبيل الله ، وحرروا الوجدان البشرى اعلاء لكلمة الله ، فانتصروا فى الفكر والشريعة ، وحققوا النظر فى العمل ، فاننا اليوم ندعو الامة الى الجهاد والى تحرير البلدان ، واستعادة الاراضى المغتصبة ، وذلك عن طريق تفجير التوحيد لطاقات المسلمين ، وعودتهم الى الارض . فاذا دافع القدماء عن الله نظرا لانه كان مظان الخطر والهجوم فاننا ندافع اليوم عن الارض فهى المستهدفة رقعة وثروة . فالله بنص القرآن « اله السموات والارض » ، « رب السموات والارض » ، « وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله » . فالتوحيد فتح وجهاد ، تلك « الفريضة الغائبة » ، وهذا الاصل من أصول الاسلام بل وعقيدته الاولى باسم التوحيد . لقد استبيحت حرمات المسلمين ، واحتلت أراضيهم ، ونهبت ثرواتهم ، وانتهكت أعراضهم ، وقتلت نساؤهم وأطفالهم ، وذبح أبناؤهم . فاذا كان القدماء قد بدأوا مقدماتهم الايمانية التقليدية « باسم الله »(٣١) فاننا نبدأها باسم الارض المحتلة فى مواجهة الاحتلال الاجنبى لاراضى المسلمين ، وباسم حريات المسلمين فى مواجهة صنوف القهر والطغيان ، وباسم النصيحة ، والامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وأن لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق ، وباسم المساواة والعدالة الاجتماعية فى مواجهة تجميع الثروات وتكديس الاموال لدى الاقلية المترفة أمام جماهير الامة التى تموت جوعا وقحطا ، بؤسا وعريا . وباسم الوحدة ، وحدة الامة بنص القرآن مرآة لوحدة الله فى مواجهة التجزئة والتشرذم والتشتت والتبعثر بين ملوك الطوائف ، وباسم التقدم فى مواجهة التخلف ، وباسم النهضة فى مواجهة الانحطاط ، وباسم الهوية ضد التغريب . باسم جماهير الامة ، وباسم الاغلبية الصامتة ، وباسم عامة المسلمين يصدر « من العقيدة الى الثورة »

---

(٣١) المقدمات التى تبدأ باسم الله الرحمن الرحيم مثل الفقه الاكبر ص ١٨٤ ، التنبيه ص ١ ، أصول الدين ص ١ ، نهاية الاقدام ص ٢ ، المختصر ص ١٦٨ ، عقيدة العوام ص ٣ — ٥ ، رسالة التوحيد ص ٢ ، الحصون ص ٢ ، التحقيق ص ١ ، تجريد التوحيد ص ٨١ ، تطهير الاعتقاد ص ١٢٨ ، عقيدة الفرقة الناجية ص ١٦٢ ، العقيد التوحيدية ص ٢ ، جامع زبد ص ٢ ، قلائد الخرائد ص ٣٧ ، كفاية العوام ص٢ ؛

بناء على « العقل المصلحى » يجمع بين « علم أصول الدين » وبين « علم أصول الفقه » ليعيد وحدة « علم الاصول » بشقيه .

وفى مرحلة ثانية(٣٢) ، انتقلت المقدمات الايمانية من مجرد التعبير عن عواطف الايمان الى التركيز على « التأصيل العقلى » للعلم خاصة وان علم التوحيد هو الذى يعطى التصورات ويقدم المسببات والاسباب(٣٣) . ونستمر ايضا فى التأصيل العقلى دون وقوع فى أخطاء التجريد أو التشبيه (٣٤) . ولكننا نزيد على « التأصيل العقلى » عند المتأخرين « التأصيل الواقعى » عند المعاصرين أسوة بالمصلحين المحدثين حتى يرتبط التوحيد من جديد بالعمل ، والله بالارض ، والذات الالهية بالذاتية الانسانية ، والصفات الالهية بالقيم الانسانية ، والارادة الالهية بالحرية الانسانية ، والمشيئة الالهية بحركة التاريخ . واذا كان الدافع عند القدماء هو العلم ، فقد كانوا منتصرين فى الارض فاتحين للبلدان ، وارثين الامبراطوريتين القديمتين ، الفرس والروم ، فان الدافع لدينا هو

---

(٣٢) وذلك ابتداء من القرن الخامس كما يبدو فى « الارشاد » للجوينى .

(٣٣) يشير الجوينى الى ضرورة البحث عن « القواطع الساطعة ، والبراهين الصادعة لا تنهض لدركها همم أهل الزمان . صادفنا المعتقدات عرية من قواطع البرهان ، رأينا أن تسلك سلكا يشتمل على الادلة القطعية والقضايا العقلية متعليا عن رتب المعتقدات منحطا عن جملة المصنفات » الارشاد ص ١ ، « وكرم بنى آدم بالعقل الغريزى ، والعلم الضرورى ، وأهلهم للنظر والاستدلال ، والاتقاء فى مدارج الكمال ، ثم أمرهم بالتفكير فى مخلوقاته ، والتدبر لمصنوعاته ليؤديهم الى العلم .. » المواقف ص ٢ ، « وانما تميز بما أعطى من القوة المنطقية ، وما يتبعها من النقل والعلوم الضرورية ، وأهليته للنظر وللاستدلال ، وعلمه بما أمكن واستحال ، فاذا كماله بتعقل المعقولات ، واكتساب المجهولات ، والعلوم منشعبة كثيرة ، والاحاطة بجملتها متعسرة أو متعذرة .. » المواقف ص ٣ — ٤ . « ومن غير نظر الا الى صحة الدليل وان جاء فى التعبير على خلاف ماعهد من هيئة التأليف » رسالة التوحيد ص ٢ . « تقرير البراهين ، والدليل بجنب المدلول » كفاية ص ١٠ .

(٣٤) الاول تصور المعتزلة والفلاسفة والثانى تصور الاشاعرة وأهل الظاهر وجميع الفرق المجسمة .

العمل ، فنحن مهزومون ، محتلون ، تتداعى علينا الامم كما تتداعى الاكلة على قصعتها ، تريد الدولتان العظميان اليوم ، فى الشرق والغرب ، وراثتنا ماضيا وحاضرا ومستقبلا . ليس المهم لدينا هو فهم العالم كما كان عند القدماء بل تغييره وتطويره والسيطرة عليه . لقد عبرت المقدمات التقليدية الاولى عن واقع العلم والمناقشات النظرية فى عصر كان الواقع الفعلى مستورا : البلاد مفتوحة ، والجنود منتصرة ، والدول قائمة مستقلة . وكان الخطر يتهدد العقائد النظرية الجديدة أى التوحيد . ولقد تغير الوضع الآن فأصبح الخطر على الارض بعد أن احتلت البلاد ، واستعمرت الاوطان ، واثاقل الناس الى الارض ، وقعدوا عن الجهاد فى حين أن التوحيد النظرى قائم ، وصفات الله ظاهرة ، وهو واحد حى قيوم ، لا تأخذه سنة ولا نوم . يهدف التأصيل الواقعى اذن الى اعادة بناء « علم أصول الدين » بحيث تتحول العقيدة الى ثوره للدفاع عن البلاد ، وانطلاق التوحيد من عقاله ، وايقاظه من سباته ، وتحويله الى فاعلية فى الارض ، وحركة فى التاريخ(٣٥) .

واذا كانت المقدمات التقليدية بلا استثناء قد جعلت هدفها الدفاع عن العقيدة ، فقد كان الدفاع فى معظم الاحوال دفاعا عن عقائد فرقة معينة هى فرقة أهل السنة ضد أهل البدعة ولكننا لا ندافع عن عقائد فرقة

---

(٣٥) « فيما يفتقر أهل التكليف الى معرفته فى أصول العلم وفروعه» الاقتصاد ص ٤ . كما يشير البغدادى لاهمية العقل والنظر والنظرة « والمعارف التى تحصل من تعريفات أحوال الاضطرار أشد رسوخا فى انقلب من المعارف التى هى نتائج الافكار فى حال الاختيار ومن دعاء الابرار » نهاية ص ٤ . ومع ذلك فقد أشار بعض القدماء الى الطابع العملى لعلم التوحيد فليس المطلوب هو المعلومات بل العمليات . غاية المرام ص ٣ .ولكن كان العمل عندهم بمعنى الالتزام بالحق ، والسلامة من البدع ، والانتفاع بالعلم « أعوذ بالله من علم لا ينفع » تجريد التوحيد ص ٨١ ، عقيدة الفرقة الناجية ص ١٦٢ ، « والله اسأل أن ينفع به كل من تلقاه بقلب سليم » شرح الخريدة ص ٣ . كما كان العمل عندهم هو الحصول على السعادة الابدية وليس السعادة الدنيوية . غاية المرام ص ٤ .

بعينها بل نعيد تأصيل التوحيد كما ورثناه من القدماء وبعد عرضـــه على ظروف العصر دفاعا عن مصالح الامة . ليس الغرض من التأصيل العقلى المصلحى هو الهجوم على « الملحدين » والدفاع عن عقائد الدين بل ايجاد البراهين على الصدق الداخلى للعقائد عن طريق التحليل العقلى للخبرات الشعورية الفردية والجماعية وبيان طرق تحقيقها من أجل اثبات الصدق الخارجى لها وامكانية تطبيقها فى العالم(٣٦) . فاذا كان هدف القدمـــاء اثبات عقائد « الفرقة الناجية » ضد « الفرق الضالة » فان هدفنا هـــو الدفاع عن اجتهادات الامة كلها ، ووضـع العقائد كلها على قدم المساواة ومعرفة كيف نشأت فى ظروف العصر القديمة وكيف يمكن أن تحيا فى ظروف العصر الجديدة . اذا كان هدف القدماء هو بيان « الفرق بين الفرق » فان هدفنا هو « الجمـــع بين الفرق » فى وقت الامة فيه أحـــوج ما تكون الى الوحدة الوطنية . اذا كان هدف القدماء بيان « مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين » فان هدفنا هو بيان « مقال المسلمين واتفاق المصـــلين » . اذا كان هدف القدماء عرض « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » فان هدفنا هو الكشف عن عقيدة الامة وكيفية استعمالها من كافة قواهـــا الاجتماعية والسياسية ولصالح من يتم تأويلها وفهمها واستخدامها(٣٧) .

---

(٣٦) « الحمد لله زلزل بما أظهر من صنعته أقدام الجاحدين واستزل بمـــا أبان من حكمته ثبت المبطلين ، وأقوى قواعد الالحـــاد بما أبدى من الايات والبراهين » غاية ص ٣ . « منبهـــا على مواضع مواقـــع زلل المحققين ، رافعا باستار عورات المبطلين ، كاشفا لظلمات تهـــويلات الملحدين كالمعتزلة وغيرهم من طوائفنا الالهيين » غاية ص ٥ . « أما بعد، فانك سألتنى أن أصنف لك كتابا مختصرا أبين فيه جملا توضح الحـــق ، وتدفع الباطل ، فرأيت اسعافك بذلك ، رزقك الله الخيرات ، وأعـــانك على الخير والمطلوبات » اللمع ص ١٧ ، « طلب الحق ونصرته ، وتنكب الباطل وتجنبه ، واعتمـــاد القربة باعتقاد المفروض فى أحكام الـــدين » الانصاف ص ١٣ ، وأيضـــا نفس المعنى فى تجريد التوحيد ص ٨١ ، عقيدة الفرقة الناجية ص ١٦٢ .

(٣٧) « راميا الى الخلاف من مكان بعيد حتى ربما لا يدركه الا الرجل الرشيد . . وبعد عن الخلاف بين المذاهب بعد محليه من أعاصير المشاغب» رسالة التوحيد ص ٢ — ٣ ، وفى ذلك يقول الايجى « فلذلك افترق أهل =

واذا كان القدماء قد اتبعوا نهج الالتزام بقواعد السلف ، وبما قاله السابقون ، ينقلون عنهم ، ويهمشون عليهم ، ويشرحون عقائدهم دون تجديد أو اضافة حتى أصبح علم أصول الدين لا يقص تاريخ الامة ولا يعكس صورة الاحداث فان نهجنا هو عدم التأسى بأحد ، قدماء أو محدثين . « هم رجال ونحن رجال . نتعلم منهم ولا نقتدى بهم » . واذا كان القدماء قد آثروا الاتباع دون الابداع فاننا نرى مأساتنا فى الاتباع لا فى الابداع . وأن هناك فرقا بين الابتداع والابداع . الاول خروج على النهج بلا أصول ، والثانى تطوير للاصول وتجديد لها . الاول انقطاع بلا تواصل ، والثانى تواصل بلا انقطاع . ليس السلف بأفضل من الخلف بالضرورة ولا الخلف أشر من السلف بالضرورة ولكن لكل عصر اجتهاداته ، ولكل جيل ابداعاته ، ولكل زمن سلبياته وايجابياته . ولكن رؤية الماضى كنموذج للاتباع ورؤية المستقبل كنموذج للابداع كلاهما اسقاط للحاضر من الحساب ، وفى ذلك اهدار للامكانيات البشرية لجيلنا وكأن الحل يوجد خارج عصرنا اما فى فردوس الماضى أو فى حلم المستقبل ، وكلاهما طريقان وهميان للخلاص . وذلك ضد حركة التاريخ ومساره ، وتطوره على نحو طبيعى من الماضى الى الحاضر ، ومن الحاضر الى المستقبل بفعل الاجيال . وطالما أن القدماء لهم الطول على المحدثين فان الامة لم تحسم بعد فى حياتها معارك النهضة ولم تحصل بعد على شروط التقدم بل ان بعض القدماء يضع لفظ « السلف » أو « السنة » فى العنوان ايثارا للسلامة ، وتدقيقا للاتباع ، سواء من المؤلفين أو من الناشرين . ونحن لا نعتمد الا على البحث الحر ، والايمان بقدرات الامة على الابداع ، وتطبيق العقل المصلحى فى العقائد ، فهى ايمان الجماهير والتى تعطيهم تصوراتهم للعالم

=

العلم زمرا ، وتقطعوا أمرهم بينهم زبرا ، بين منقول ومعقول ، وفروع وأصول ، وتفاوت حالهم ، وتفاضل رجالهم الى أن قال ابن عباس فى درجاتهم : انها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين مسير خمسمائة عام . وقال بعض اكابر الائمة وأحبار الامة فى معنى الخبر المشهور والحديث المشهور : اختلاف أمتى رحمة ، يعنى اختلاف هممهم فى العلوم ، فهمة واحد فى الفقه وهمة آخر فى الكلام كما اختلف همم أصحاب الحرف ليقوم كل واحد بحرفة فيتم النظام » المواقف ص ٣ — ٤ .

ودوافعهم على السلوك . كما فضل بعض القدماء ذكر سند الرواية وكأن العقائد أحاديث تروى من شيخ الى شيخ بالقراءة والاجازة والمناولة الى آخر ما هو معروف من مناهج الرواية الكتابية القديمة(٣٨) .

فاذا كان القدماء قد جمعوا ما فى الكتب السابقة المتفرقة وكان التأليف هو التجميع فاننا نجتهد راينا من واقع المسؤولية ، مسؤولية الاصوليين الواضعين للعلم والمطورين له(٣٩) . لذلك ارتبط « من العقيدة الى الثورة » بالعقائد الاصلاحية فهى وحدها التى تركز على دور العقائد فى تغيير حياة الناس ، تصوراتهم وأساليب حياتهم من أجل تغيير الانظمة

---

(٣٨) مثلا « الاعتقاد على مذهب اهل السلف » للبيهقى (ص ٣)، أو « لمع الادلة فى قواعد أهل السنة والجماعة » للجوينى ، أو « عقيدة اهل الفرقة الناجية » « أهل السنة والجماعة » لمحمد بن عبد الوهاب أو « عقيدة السلف أصحاب الحديث » للصابونى (ص ٢٧ — ٢٩) أو « التحف فى مذهب السلف » للشوكانى (ص ٩) . وكثيرا ما تكثر الاشارة الى « اتباع السلف الصالح من المؤمنين » الانصاف ص ١٣ « هذا ذكر بيان عقيدة أهل السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة ابى حنيفة النعمان بن ثابت الكوفى وأبى يوسف يعقوب بن ابراهيم الانصارى وأبى عبد الله محمد بن الحسن الشيبانى رضوان الله عليهم أجمعين ، وما يعتقدون من أصول الدين ، ويدينون به رب العالمين » الطحاوية ص ٣ ، « وان جاء فى التعبير على خلاف ما عهد من هيئة التأليف .. قد سلك فى العقائد مسلك السلف ولم يصب فى سيره آراء الخلف » رسالة التوحيد ص ٢ — ٣ ، وهذه أول مرة يتم فيها الجمع بين السلف والخلف ، والاعتماد على الاية القرآنية « فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات » (١٩ : ٥٩) لا يعنى أى سقوط فى تصور التاريخ بل اقرار واقع تاريخى معاصر واعطاء دفعة من التاريخ ، فالبدائية Primitivism وحركات الاحياء Revivalism كلها حركات اصلاحية تقوم بدافع ارساء شروط النهضة . أما عبارة « هم رجال ونحن رجال .. » فهو قول مأثور عن الشيخ أمين الخولى فى تجديده لمناهج النقد فى الادب العربى . أما لفظا الاتباع والابداع فهما من أدونيس فى « الثابت والمتحول » فى « أصول الاتباع والابداع عند العرب » .

(٣٩) مثل مسؤولية الشاطبى فى « الموافقات » بتطوير فكرة المقاصد، ومسؤولية الامام محمد عبده فى تطويره لعلم العقائد فى « رسالة التوحيد».

الاجتماعية والسياسية واعادة نظـام التوحيد . بل لقـد تأسست دول بأكملها ابتداء من اعادة بناء العقائد . وان مظاهر الشرك فى حياة الناس عديدة ليس فقط زيارة قبور الاولياء والانبياء ، والتبرك بالحجابة والتميمة وممارسة السحر ، والرجم بالغيب ، والوساطة والشفاعة ، وهو الشرك فى العبادات ، بل أيضا الشرك فى المعاملات ووجود مجتمع به أغنياء وفقراء ، قاهرون ومقهورون ، أصحاب سلطة ومتزلفون منافقون . أو أن يظـن انسان أن لانسان آخر سلطانا عليه فيمدحه ويداهنه أو يجبن ويخاف ويسكت على الحق حرصا على الدنيا وايثار السلامة . ولا يكفى الشرك فى العقائد النظرية ابتداء من الغزو الثقافى الحديث اثر حركة الترجمـة الثانيـة وضرورة الرد عليها بالاعتماد على العقائد السلفية والـرد على نتائج العلوم الطبيعية والانسانية الحديثة فذلك نسيان لهموم المسلمين العملية ، وابقاء على النظر دون العمل واعطاء الاولوية للمستوى النظرى القديم على المستوى العلمى الحديث (٤٠) .

وقد بدأنا بعلم أصول الدين كأول جزء من « التراث والتجـديد » لانه هو العلم الذى يمد الجماهير بتصوراتها للعالم وببواعثها على السلوك. فهو البديل لايديولوجياتها السياسية خاصة بعد فشل جميع الايديولوجيات العلمانية للتحديث(٤١) . فعقائد الايمـان هى التى حافظت على هويـة

---

(٤٠) « فهذا تطهير الاعتقاد من أدران الاتحاد » وجب على تأليفه ، وتعين على ترصيفه لما رأيتـه وعلمته من عموم اتخاذ العباد للانـداد فى الامصـار والقرى وجميع البـلاد من اليمن والشام ونجد وتهامة ، وجميع ديار الاسـلام وهو الاعتقـاد فى القبور ، وفى الاحياء ممن يدعى العلم بالمغيبـات والمكاشفات وهو من أهل الفجور ، لا يحضر للمسلمين مسجدا ، ولا يرى لله راكعا ولا سـاجدا ، ولا يعرف السنة ولا الكتاب ، ولا يهاب البعث ولا الحساب ، فوجب على أن أنكر ما اوجب الله انـكاره ، ولا أكون من الذين يكتمون ما أوجب الله اظهاره . فاعلم أن ههنا أصـولا هى من قواعد الدين ، ومن أهم ما تجب معرفته على الموحدين » تطهير الاعتقـاد ص ١٢٨ — ١٢٩ . « هذه فوائد غزيرة .. لهداية أكثر المؤمنين والاخوان عسى الله أن ينفع بهـا مدى الزمان أقصى حد الهداية » قلائد ص ٣٧ . وأيضا الحصـون الحميدية ص ٢ — ٣ .

(٤١) أنظر دراساتنا السابقة « نشأة الاتجاهات المحـافظة .

=

الجماهير وعلى الشخصية الوطنية للبلاد ابان نضالها ضد الاستعمار . وعبارات الايمان هى التى تخرج على اللسان فى لحظات الحسم مثل « الله أكبر » أو « سبحان الله ! او « لا اله الا الله » عند المصابين أو « الله ، الله » فى لحظات العجب والاستحسان أو « لك يوم يا ظالم » فى لحظات الاحساس بالقهر والعجز عن الظلم . فما سماه القدماء « أرفع العلوم وأعلاها » أو « أشرف العلوم وأسماها » هو عندنا أكثر العلوم فاعلية وأثرا فى تصورات الناس وسلوكهم . فالشرف ليس من الموضوع كما قال القدماء بل من الاثر والقدرة على تحريك الناس ، وتجنيد الجماهير ، والدخول فى حركة التاريخ(٤٢) .

واذا كان القدماء قد وضعوا عقائدهم بناء على سؤال الامراء والسلاطين أو بعد رؤية صالحة للولى أو للنبى أو بعد استخارة لله فاننا

=

« التراث والتغير الاجتماعى » ، « اليسار الاسلامى ومستقبل مصر » فى « الدين والثورة فى مصر » (٢) فى اليسار الدينى . وأيضا مجلة « اليسار الاسلامى » العدد الاول يناير ١٩٨١ وأيضا :

Origins of modern Concervatism and Islamic Fondamentalism, Amsterdam, 1979; Islamic Alternative in Egypt, Boston, 1981; Des Idéologies modernistes à L'Islam Revolutionaire, Paris, 1983.

(٤٢) « وأشرف العلوم انما هو الملقب بعلم الكلام .. العلم به أصل الشرائع والديانات ، ومرجع النواميس الدينيات ، ومستند صلاح نظام المخلوقات » غاية ص ٤ ، « وان أرفع العلوم واعلاها ، وأنفعها وأجداها ، وأحراها بعقد الهمة ، والقاء الشراشر عليها وآداب النفس فيها ، وصرف الزمان اليها ، علم الكلام ، المتكفل باثبات الصانع ، وتوحيده وتنزيهه عن مشابهة الاجسام ، واتصافه بصفات الجلال والاكرام ، واثبات النبوة التى هى أساس الاسلام ، وعليه مبنى الشرائع والاحكام ، وبه يترقى فى الايمان ، باليوم الاخر من درجة التقليد الى درجة الايقان ، وذلك هو السبب للهدى والنجاح ، والفوز والفلاح ، وانه فى زماننا هذا قد اتخذ ظهريا وصار طلبه عند الاكثرين شيئا فريا ، لم يبق منه بين الناس الا قليل ، ومطمح نظر من يشتمل به على الندرة قال وقيل . فوجب علينا أن نرغب طلبته فى زماننا طلب التدقيق ، ونسلك بهم فى ذلك العلم مسالك التحقيق » المواقف ص ٤ أنظر أيضا الباب الاول ، الفصل الثانى . تعريف العلم — مرتبته .

وضعنا « من العقيدة الى الثورة » دون سؤال من أحد أو رؤية أو استخارة بل تحقيقا لمصلحة الامة وحرصا على وحدتها الوطنيـــة بعد أن أصبحت شيعا وفرقا فى نضالها الوطنى وتغيرها الاجتماعى خاصـــة بين أنصـــار التراث وأنصار التجديد ، بين الحركة السلفية والحركة العلمانية وهمـــا الاتجاهان الرئيسيان فى جسد الامة ، بدلا من التكفير المتبادل ، والصراع على السلطة ، واستبعاد كل منهما الآخر . فعقائدنا هى حركة الوصـــل بين جناحى الامة والتى من خلالها يستطيع التراث السلفى أن يواجـــه قضـــايا العصر الرئيسية كما يستطيع العلمـــانى التقدمى (الليبرالى أو الاشتراكى أو القومى) أن يحقق أهدافه ابتداء من تراث الامة وروحها . فيأمن الاول المحافظة والرجعية ويأمن الثانى الوقوع فى التغريب والعزلة عن الناس . يأمن الاول الخروج على المجتمع سرا أو علنا ومعاداة الاهل والوطن ويأمن الثانى الانتهاء الى الردة والوقوع فى الثورة المضـــادة . وهذا ما يبرهن عليه واقعنا المعاصر سواء فى موقف الحركة الاسلامية منه أو فى انتكاسة الثورة العربية وردتها (٤٣) .

والغالب على أسماء مؤلفات العقائد التقليدية اما أسماء العلم والتبين أو أسماء الجدل والارشاد أو أسماء تدل على القدرة الشخصية الفائقـــة أو التواضع الشديد أو أسماء محايدة لتأصـــيل الدين وشرح أصـــوله أو أسماء تبين العقائد الناجية طبقا لتصور أصحابها أو بعض الاسماء التى لا تدل على مسمياتها(٤٤) ، أما اسمنا فهـــو « من العقيدة الى الثورة »

---

(٤٣) يذكر صاحب « نور الظلام » شارح عقيدة العوام للمرزوقى أن سبب التأليف هو أن الناظم رأى النبى فى المنـــام سنة ١٢٥٨ آخـــر ليلة الجمعة من أول جمعة من شهر رجب ، سادس يوم حسابا من شهور السنة من النبى . نور الظـــلام ص ٢ — ٣ . انظر أيضا بعض هـــذه الاسباب فى لمع الادلة ص ٧٥ ، غاية المرام ص ٥ ، البداية ص ٣٩ ، التحف ص ٩ ، عقيدة الصابونى ص ٢٨ ، كفاية العلوم ص ٩ ، أنظر لنا أيضـــا « الحركة الاسلامية المعاصرة » دراسة فى التحقيقات (مقـــالات الوطن ٢٠ نوفمبر — ١٢ ديسمبر ١٩٨٢) ، « ضرورة الحوار » الدين والثـــورة فى مصر (٢) فى اليســـار الدينى .

(٤٤) اســـماء العلم والتبيين مثل : « الابانة » ، « الفقه الاكبر » ،

فالعقيدة هى التراث والثورة هى التجديد . العقيدة هى ايمان الناس وروحهم والثورة مطلب عصرهم ، والسؤال هو : كيف يتم نقل الامة على نحو طبيعى من الماضى الى الحاضر ؟ كيف تعود الى التوحيد فاعليته فى

=

« معالم أصول الدين » . واسماء الجدل والارشاد مثل « التنبيه والرد »، « الارشاد » ، « الانتصار » ، « البداية من الكفاية فى الهداية » ، « ارشاد المريد » ، « البرهان » ، « وسيلة العبيد » ، ومعها تأتى الاسماء الاصلاحية السلفية مثل « تطهير الاعتقاد من أدران الاتحاد » ، « مفيد المستفيد فى كفر تارك التوحيد » . أما الاسماء التى تدل على القدرة الشخصية الفائقة والغرور العلمى فهى مثل : « اللمع » ، « لمع الادلة »، « نهاية الاقدام » ، « البرهان » ، « طالع الانوار » ، «المحصل » ، « الدر النضيد » ، « المحيط » ، « بحر الكلام » ، « المغنى » ، » التحقيق التام » ، « غاية المرام » ، « الشامل » ، « جامع زبد » ، « الحصون »، « كفاية العوام » ، « جوهرة التوحيد » ، « الخريدة البهية » ، « قلائد الفرائد » ، « جواهر العقائد » ، « التحف » .. الخ . وعكسها الاسماء التى تدل على التواضعمثل « التمهيد » ، « الاقتصاد » ، « الفصل » . أما الاسماء التى تدل على العقائد الشخصية فمثل : « الطحاوية » ، « النسفية » ، « العضدية » ، » النظامية » ، أو « عقيد السلف » ، «عقيدة الفرقة الناجية » « العقيدة التوحيدية » ، « عقيدة العوام » ، أما الاسماء المحايدة فمثل « أصول الدين » ، « الانصاف » ، « أساس التقديس » ، « معالم أصول الدين » ، » مسائل أبى اللهيث » ، « المسائل الخمسون »، « كتاب التوحيد » ، « جوهرة التوحيد » ، « رسالة التوحيد » . أما الاسماء التى لا تدل على مسمياتها فمثل « المقاصد » ، « المواقف » . وكان العنوان قبل « من العقيدة الى الثورة » هو « علم الانسان » (التراث والتجديد ص ٢٠٥) (أنظر بحثنا Théologie فى مقابل Anthropologie (Théologie or Anthropologie ? La Renaissance du Monde Arabe, Duclos, Bruxelles, 1973). ولكن اتضحت لنا عيوب هذا العنوان ونقائصه فيما بعد فهو عنوان غربى يحيل الى فيورباخ وكتابه الشهير «جوهر المسيحية» كما أن علم أصول الدين أو علم الكلام عندنا لا يقابل تماما « علم اللاهوت » فى الحضارة الغربية . كما أن تعبير « علم الانسان » قد يحيل الى « علم الانسان » كأحد العلوم الاجتماعية المعاصرة فى الغرب والتى انتقلت الى فكرنا المعاصر بكافة فروعه . هذا بالاضافة الى أن « الانسان » كان فقط أول محاور العلم ثم تم اكتشاف « التاريخ » كمحور ثان له كبديل للمحورين التقليديين القديمين « ذات الله » ، « ذات الرسول » أو «الالهيات» و« النبوات » . كما أن الانسان لا يوحى بالضرورة بالثورة ولكنه يوحى فقط بحقوق الانسان وبالنزعة الانسانية التى ارتبطت بالقيم الفردية وبالنظم الليبرالية .

قلوب الناس ليعود نظاما سياسيا لمجتمعاتهم ؟ كيف تصبح العقيدة باعثا ثوريا عند الجماهير وأساسا نظريا لفهمهم للعالم ؟ كيف يتحول مسلمو اليوم الى ثوار الغد بعد أن بدأوا ثوراتهم الوطنية العلمانية المحدثة والتى حققت أقل قدر ممكن من الاستقلال ، وهو جلاء القوات الاجنبية ولكن مازالت الارض محتلة ، والثروات ضائعة ، والاقتصاد تابعا ، والابنية متخلفة ، والهوية مغتربة ، والحريات مقهورة ، والامة مجزأة ، والجماهير عاجزة ؟ كيف يصبح التوحيد ، وهو اسم فعل ، تحريرا للوجدان البشرى ، وتحررا للمجتمعات البشرية وللانسانية جمعاء ؟(٤٥) . أما من حيث الالقاب التى تبارى فيها القدماء مدحا لانفسهم أو تعظيما من الآخرين لهم فلست الامام ، ولا القطب ، ولا الشيخ ، ولا القاضى ، ولا الرئيس ، ولا العالم العلامة ، الحبر الفهامة ، ولا الصاحب ، ولا الحافظ ، ولا المحدث ، ولا المحقق ، ولا العالم ، ولا الاستاذ ولا المرجع ولا سيدنا ومولانا ! كما أنى لست امام العالمين ، ولا قدوة علماء المسلمين ، ولا سيف الحق والدين ، ولا نجم الملة والدين ، ولا فخر الدين ، ولا عضد الدين ، ولا سيف الدين ، ولا أفضل المتقدمين والمتأخرين ، ولا سيف السنة ، ولا لسان الامة ، ولا حجة الاسلام ، ولا صدر الاسلام ، ولا شيخ الاسلام ، ولا لسان المتكلمين ، حجة الناظرين مع فرق المبتدعين ، ولا صاحب الفضيلة . ولست العبد الفقير الى رحمة ربه ، الحقير الراجى من الله

---

(٤٥) يستأنف « من العقيدة الى الثورة » العمل العظيم الذى بداه الامام الشهيد سيد قطب فى المرحلة الثالثة من حياته بعد مرحلة النقد الادبى ، ومرحلة التصوير الفنى فى القرآن . وهى مرحلة « العدالة الاجتماعية فى الاسلام » ، « معركة الاسلام والرأسمالية » ، « السلام العالمى والاسلام » ثم محاولة تأسيس هذه « الثورة » على أسس نظرية فى « خصائص التصور الاسلامى » ، « المستقبل لهذا الدين » . وفى نفس الوقت يطور المرحلة الرابعة ويعيدها الى العالم ، مرحلة « معالم فى الطريق » أى مرحلة « العقيدة » التى تمت وهو برىء فى السجن قبل الشهادة والتى يغلب عليها نفسية السجين البرىء والتى تعبر عن المجتمع المضطهد . « من العقيدة الى الثورة » يعبر عن ممارسة طبيعية للسياسة ، ومشاركة طبيعية فى حركة التغيير الاجتماعى دون عداء لاحد ودون ثأر لا يمحوه الا الدم . انظر دراستنا : أثر الامام الشهيد سيد قطب فى الحركات الإسلامية المعاصرة الدين والثورة فى مصر (٢) فى اليسار الديني .

عفران الوزر(٤٦) .بل أنا فقيه من فقهاء المسلمين أجدد لهم دينهم وأرعى

---

(٤٦) هذه كلها القاب القدماء ، تعطى فرادى أو مجتمعة مثل الامام عبد الله بن مسلم بن قتيبة ، البخارى ، أبو سعيد الدارمى ، الحسن ابصرى ، يحيى بن الحسين الرازى ، ابن حزم ، الباقلانى ، سعد الدين التفتازانى، الصابونى، أبوالبركات سيدىأحمد البدوى السنوسى، الاشعرى، أو مشتقات الامام مثل أمام أهل السنة (أحمد بن حنبل) ، الامام الحجة ناصر الحق فخر الدين (الرازى) ، الامام الأجل ، رئيس أهل السنة والجماعة ، سيف الحق والدين (النسفى) ، الامام الهمام ، قدوة علماء الاسلام ، نجم الملة والدين (النسفى) ، الامام العلامة ، لسان المتكلمين ، حجة المناظرين مع فريق المبتدعين ، سيدنا ومولانا (أحمد بن محمد بن محمد بن يعقوب الدلالى المكناسى) ، الامام العلامة شيخ الاسلام (البيجورى) ، الامام شيخ الاسلام (محمد بن عبد الوهاب) ، الامام الحافظ الكبير (البيهقى) ، أمام المتكلمين سيف الاسلام (الباقلانى) ، الامام الفقيه المحدث الثقة (الملطى الشافعى) ، امام المتكلمين ، ناصر سيد المرسلين ، والذاب عن الدين (الشعرى) ، صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الامام الاعظم (أبو حنيفة النعمان) ، الامام الهمام، ناصر السنة ، وقامع البدعة ، شيخ عصره (ملا على القارىء الحنفى) ، امام الحرمين (الجوينى) ، الامام الاستاذ (البغدادى) ، الامام الحبر ، شيخ الاسلام (محمد بن عبد الوهاب) ، الامام العلامة (الهدهدى) ، امام المحققين ، وقرة السالكين ، شمس الشريعة ، وبدر الحقيقة ، العلامة شيخ الاسلام (الشرقاوى) ، الامام المحقق والفهامة المدقق الشيخ (محد نووى) ، الامام الفاضل (محمد بن سعد) ، أو العلامة والعالم ومركباتهما مثل العلامة (الطوسى ، ومحمد نووى الشافعى ، الخيالى ، البيجورى ، الانصارى) ، العلامة السلفى (أحمد محمد مرسى) ، العلامة المحقق ، الحبر الفهامة المدقق (التفتازانى) ، العلامة العصام (الاسفراينى) . العلامة المحقق (التفتازانى).العالم العلامة شيخ الاسلام (البيجورى) ، العالم العلامة ، والحبر الفهامة ، ذى الفيض الدانى الشيخ (ابراهيم اللقانى) ، العلامة الكبير معز الدين السيد (القزوينى) ، العالم العلامة المسمى (ولد عدلان) ، العلامة الشهير سليل العلماء النحارير ، فريد عصره ، ووحيد دهره الشيخ (أحمد جمال الدين القاسمى) ، العلامة الشيخ (أحمد بن عيسى الانصارى) ، العلامة المحقق ، الفهامة المدقق الشيخ (الدسوقى) ، العالم العلامة ، الحبر الفهامة الشيخ (محمد نووى) ، العلامة الشمس (الانبابى) ، العلامة المحقق (السيالكوتى) ، العلامة المدقق (محمد عبده) ، أو الشيخ ومركباته مثل الشيخ (محمد الفضالى ، حافظ بن أحمد) ، الشيخ الامام

=

مصالح الناس . ليس لنا القاب بل نحن من علماء الامة ، ورثة الانبياء ،

=

(عضد الدين الايجى ، الصابونى ، تقى الدين أحمد بن على المقريزى ، أبى الليث) ، الشيخ العالم اللوذعى (السـيد أحمد المرزوقى المالكى) ، شيخ الاسـلام (محمد بن عبد الوهاب) ، شيخ علماء الشافعية (الايجى)، الشيخ الامام العالم (الشهرستانى) ، شيخنا العالم العلامة ، الجبـر الفهامة من هو للخصال الحميدة والى مولانا (الشيخ محمد الفضالى) ، الشيخ الامام الاجل شيخ الاسلام (الهروى الشافعى) ، شيخ الاسـلام القاضى العلامة (الشوكانى) ، الشيخ الامام العلامة (اليمنى الصنعانى)، الشيخ الامام وعلم الهداة الاعلام (محمد بن عبد الوهاب) ، الشيخ الامام علم الهـدى (الماتريدى) ، أو الاستاذ ومركباته مثل الاستاذ صـاحب الفضـيلة الشيخ (حسين افندى الجسر) ، الاستاذ العلامة ، شـيخ المحققين الشيخ (طاهر الجزائرى) ، الاستاذ الامام الشيخ (محمـد عبده) ، الاستاذ الفاضل الشيخ (أحمد زناتى) ، أو القاضى ومركبـاته مثل القاضى (البيضاوى ، عبد الجبـار) ، قاضى القضاة (الباقلانى) ، القاضى الفقيه ، الامام العـالم ، الصدر الكبير ، شيخ القضاة ، بقيـة المشايخ ، الزاهد ، العـابد ، الورع (جمال الدين الانصـارى) أثابه الله الجنة ، أو باقى الالقاب التى تجمع بين الوظائف العلمية مثل المحـدث والقاب المدح والتعظيم مثل سيف الدين .. الخ . المحقق الربانى مولانا الشيخ (الكردستانى) ، أو سيف الدين (الامدى) ، عضد الله والدين (الايجى) ، حجة الاسلام (الغزالى ، الطحاوى) ، الحـافظ الكبير (البيهقى) ، قدوة علماء الاسلام نجم الملة والدين (النسفى) ، الصاحب الجليل امام العـالمين فى العلم والدين والفضـل أدام الله عـلاه لاهله من حيث أحله محل الولد وشـاهد منه آثار الفضل وعلامات النجـابة والتقدم ، أفضل المتأخرين ، وقدوة المحققين ، فخر الملة والدين ، مرجـع أفاضل علمـاء الاكراد حتى زمانه الشيخ (الكردستانى) ، صدر الاسلام، الاصـولى العالم المتفنن (البغدادى) ، خاتمـة المحققين الادباء ، وخلاصة المدققين الالبـاء والبلغـاء الذى عقم بعد نتاجه الزبد ، وبخل بوجـوده الله وضن ، الممتاز فى فنون الكلام بطول الباع الجلى الشيخ (اسـماعيل الكلنبوى) ، وحيد زمانه ، ونادر عصره وأوانه ، عمدة المحققين مولانا الشيخ (محمد بخيت) ، قاضى ثغر اسكندرية غفر الله له ونفع به آمين ، القطب (الدردير) ، أو الالقاب العادية الوظيفية مثل صـاحب الفضيلة الشيخ فلان أو (محمد الحسينى الظواهرى) من علمـاء الازهر الشريف ، ومدرس بكلية أصول الدين . الفاضل (اسماعيل الكلنبوى) ، واذا كانت بعض الالقـاب تكشف الغرور السـاذج فان البعض الآخر يخفى الغرور

والمحافظون على الشرع كما كان فقهاء الامة من قبل . لا نريد مدحا ولا تعظيما كما فعل القدماء فقد أعطى نفس اللقب لاكثر من عالم وامام . وأعطى للامام والعالم اكثر من لقب . وكثرت الالقاب قبل الاسم وبعده ، يصحبه دعاء حتى اختلطت الوظائف بالالقاب . ويتساءل الانسان : طالما أن فى الامة كل هؤلاء العلماء سيوف الدين فلماذا احتلت الارض ، ونهبت الثروات ، وقهرت الحريات ، وتجزأت الامة ، وتخلفت الابنية الاجتماعية ، وتغربت الهوية ، وسكنت الجماهير ؟ ولا نريد أن نضيف الى مئات الالقاب واحدا . انما نحن أحد علماء الامة وواحد من المجتهدين .

وكما يستعين القدماء بالله فاننا نستعين بقدرة الانسان على الفهم والفعل ، على النظر والعمل بالاعتماد على النصوص القديمة وتجارب

=

المستتر مثل الفقير الى رحمة ربه تعالى ومركباته . الفقير الى رحمة ربه (ابراهيم البيجورى) الضعيف ، ابن محمد غفر الله له اللطيف الكريم ، الفقير الحقير الراجي من الله غفران الوزر (عبده حسين بن محمد الجسر الطرابلسى) عفا الله عنه ، العبد الفقير الى الله الغنى (أحمد بن محمد ابن يعقوب الدلالى نسبا المكناسى دارا) طهره الله بلا محنة من جميع العيوب ، وأوجب له برحمته وكرمه مغفرة تمحو جميع الذنوب ، الفقير لغفران العزيز الجبار ، لكثرة الذنوب والاوزار (محمد نووى الشافعى) ، رحمة القدير (أحمد المشهور بالدردير) ، الفقير الى رحمة الكريم التواب (عبد العليم ابن الشيخ محمد ابن حجاب) الشافعى مذهبا ، الحدادى بلدا مولدا ، أحد علماء الازهر الشريف ، ومدرس بنظام القسم الاولى الازهرى ، عفا الله عنه آمين ، مرتكب الذنوب (محمد نووى) ، فقير رحمة ربه الخبير البصير (ابراهيم الباجورى) ذو التقصير ، الفقير الى مولاه القدير (ابراهيم الباجورى) ، العبد الضعيف بنفسه ، القوى بالله ، الغنى عمن سواه ، الفقير الى لطفه الخفى (محمد بخيت) . وكلما تأخرت العقائد زادت مثل هذه الصفات التى تدل على الضعف والمسكنة ولو فى الظاهر والتى قد تكشف عن جو ثقافى وحضارى عام . لان الفقير لا يضع أمام نفسه كل هذه التحديات بالاسماء والمذاهب والالقاب . وهى من وضع الفرد واختياره وان كانت القاب المديح من صنع التاريخ . أما نحن فان الحرف د. أمام الاسم انما اختصار لدرجة علمية وليست لقبا ، فنحن فى غنى عن الالقاب .

العصر . ولا عصمة لاحد . والخطأ خطأى وحدى . فلا يستطيع الباحث أن يعنى كل شىء ، وأن يعرف كل تحليل ، وأن يكون على علم تام بمطالب العصر ، ومن ثم فهى اجتهادات ومواقف محتملة . وكل التفسيرات ممكنة اذا كان فيها تلبية لمطالب العصر . فلا توجد صحة نظرية بقدر ما هنـاك من فائدة عملية(٤٧) . واذا كانت أخطاء القدماء تتغير بالتوبة والاستغفار فان اخطاءنا تتغير بالتعلم والاستفادة والمراجعة والنقد ، ثم العـود من جديد للقيام بنفس المهمة فى تأصيل جديد عقلى مصلحى لعلم أصول الدين على أساس من اجتهاد العصر ، والاكتساب النظرى والعملى للصواب(٤٨) واذا كان القدماء يريدون ثوابا فى الجنة أو انقاذا من النار فاننا نريد صلاح الامة : تحرير أراضيها ، واعادة توزيع ثرواتها بالعدل والمساواة ، واطلاق حرياتها فى القول والعمل والاعتقاد ، وتوحيـد شتاتها ، والقضـاء على تخلفها ، واعادتها الى هويتها من غربتهـا ، وتجنيد جمـاهيرها . نريـد تحقيق الاصلاح فى الارض ، ومقاومة الفساد فيها(٤٩) . ولا أرجو مفازة ، ولا ابغى جزاء بل سير الحضارة بعد أن توقفت ، ونقلها من طـور الى طور ، من الطور الثانى (من القرن السابع حتى الرابع عشر) الى الطور الثالث (ابتداء من القرن الخامس عشر) . مفازتى فى تحمل المسؤولية الوطنية والواجب الحضارى ، رسالة العلماء وأمانة الجماهير . لا أطلب ثوابا أخرويا ولا جزاء دنيويا بل تأدية الرسالة . فالرسالة تحتوى على جزائها فى باطنها بتحقيقها ، وتحول الانسان من الفردية الى حياة الحضارة الجماعية . فيتحول الفرد الى تاريخ ، والزمان الى خلود(٥٠) .

---

(٤٧) اللمع ص ١٧ ، «والله اسأل أن يعصمنى من الاباطيل، ويهدينى سواء السبيل ، ويغفر لى خطيئتى يوم الدين » الطوالع ص ٦ ، « وكانت عصمة الله له من الخطأ والزلل فى الاعتقاد والعمل جنته وسميته » القول ص ٢ .

(٤٨) التنبيه ص ١ ، التلخيص ص ٢ ، حاشية الاستفراينى ص ٣ ، شرح الاصـول ص ٣٩ .

(٤٩) المحصل ص ٢ ، المعالم ص ٢ ، الاعتقاد ص ٣ — ٤ ، غاية المرام ص ٣ ،طوالع الانوار ص ٦ .

(٥٠) « ويبدأ فى أعلى عليين ، مع النبيين والصديقين والشهـداء =

ونادرا ما تصدر عقائد القدماء عن تجربة شخصيـــة أصيلة . فاذا حدثت فانهـــا تجربة شروح وحـــواشى . فالمادة « الكلامية » محفـــوظة ومرصـوصة ، يتناقلها المصنفون أبا عن جد ، وابنا عن أب ، وتلميذا عـــن شيخ . فهم مصنفون وليسوا مؤلفـــين . يرتبون ويبوبون مادة صـــماء لا باعث فيها ولا هدف لها . وأقصى ما يوجد من تجارب شعوريـــة وراء المؤلفات القديمة هى تجارب الشرح قبل فوات العمر (٥١) ! أما « التراث

= والصالحين » الطوالع ص ٦ ، « وسببا للفوز لديه بجنات النعيم » الاتحاف ص ٦ ، « والله اسأله أن ينفع به كل من تلقاه بقلب سليم » شرح الخريدة ص ٣ ، فاذا سلك هذا الطريق سلك الله به طريقا الى الجنة » القول ص ٢ .

والله أرجـــو فى قبـــول العمـــل   والنفـــع منهـــا الزلـــــل
الجوهرة ص ٩

والله أرجـــو فى القبـــول نافعـــا   بهـــا مريـــدا فى الثواب طامعا
الخريدة ص ١٠

والله مـــن الله حصـــول الاجـــر   وكونهـــا عـــدة يـــوم الحشر
الوسيلة ص ٤

(٥١) « فقد كنت فى ابان الامر ، وعنفوان العمر ، اذ العيش غض ، والشباب بمائة ، وغصن الحداثة على نمـــائه ، وبدور الامال طـــالعة مسفرة ، ووجوه الاحـــوال ضاحكة مستبشرة ، ورباع الفضل معمـــورة الاكناف والعرصات ، ورياض العلم ممطورة الاكمـــام والزهرات ، أسرح النظر فى العلوم طلبا لازهارها وأنوارها ، وأشرح الكتب مـــن الفنـــون كشفا لاستارها عن أسرارها ، يرد على حذاق الافاق غوصا على فرائد فوائدها ، ويتردد الى أكياس الناس روما لشوارد وعوائدها ، علما منهم بأن بذلنـــا قوانا لكسب الدقائق ، وقتلنا نهانا فى طلاب الحقائق » شرح المقاصد ص ٤ . « وحين حررت بضعا من الكتاب ، ونبذا من الفصـــول والابواب ، تســـارع اليه الطلاب ، وتداولته أيدى أولى الالباب ، وأحاط به طلبته كل طـــالب ، ونباط به رغبته كل راغب ، وعشا ضوء ناره كل وارد ، ووجه اليه الهمة كل رائد . وطفقوا يمتدحون ويقترحون ، وزناد الازدياد يقتدحون ، وأنا أصرف جهدى والمراد ينصرف ، والمقصود يتقاعس عن الحصـــول وينحرف ، والايام تحـــول وتحجز ، وتعـــد ولا تنجز ، والدهر يشكى ويتكى ، والعتل يضحك ويبكى ، العجب من تقاصر همم الرجال وفســـادها ، وتراجع الفضـــائل وكسادها ، وتضعضع بنيـــان الحق وتداعى أركانه ، وتزعزع شأن الباطل وتمادى طغيانه ، وتطاول =

والتجديد » وأولى تطبيقاته هـذه « من العقيدة الى الثورة » فانه يمثل

=

أيام كلها غضب وعتب ، وعلى الالباب عـول والب ، تجمع بين الجنون والسهاد ، وتفرق بين العيون والرقاد ، لا فى القول امكان وللتحصيل تأييد ، ولا فى قوس الرماد منزع ولسهم النضال تسديد ، وهلم جرا الى أن رمانى زمانى ، وبلانى من الحوادث ما بلانى ، وحالت الاحوال دون الامان بل الامانى ، وأصبح شانى أن يفيض غروب شانى ، تناوبنى الاوطان والاوطار ، وترامت بى الاقطار والاسفار ، أقاسى أحوالا تشيب النواصى ، وأهوالا تذيب الرواسى ، أشاهد من أسباب انقراض العلوم، وانتفاض مددها ، ما تكاد له الانفاس تتقطع ، والجبال تتصدع ، وقد ملكتها وحشة المضياع ، وخيرة المزياع ، ووقفت على ثنيه الوداع ، لا طلول ولا يفاع ، ولا رسوم ولا رباع ، كلما نويت نشر ما طويت، وتصديت لاتمامه أو تمنيت ، عرض من الموانع والقواطع ، وحدث من النوائب والشوائب ، ما يحول أيسرها بين المرء وقلبه ، وتصدأ به مرآة فكره وعقله ، ويزول بأدونها ريق خاطره وناظره ، ويذهب رونق باطنه وظاهره ، الى أن تداركنى نعمة ربى ، وتماسك بى عودة من فهمى ولبى ، فاقبلت على اتمام الكتاب ، وانتظام تلك الفصول والابواب . فجاء بحمد الله كنزا مدفونا من جواهر الفوائد ، وبحرا مشحونا بنفائس الفرائد ، فى لطائف طالما كانت مخزونة ، وعن الاضاعة مصونة ، مع تنقيح للكلام ، وتوضيح للمرام ، بتقريرات ترتاح لها نفوس المحصلين ، وينزاح منهـا شبه المبطلين ، وتضىء أنوارها فى قلوب الطالبين ، وتطلع نيرانها على على أفئدة الحاسدين ، لا يعقل بياناتها الا العالمون ، ولا يجحد بآياتها الا القوم الظالمون ، يهتز لها علماء البلاد فى كل ناد ، ولا يغض منها الا كل هائم فى واد . ومن يهد الله فهو المهتد ، ومن يضلله فما لهمن هاد . واذا قرع سمعك ما لم تسمع به من الاولين ، فلا تسرع وقف وقفة المتأملين لعلك تطلع بوميض الهى ، وتألق نور ربانى ، من شاطىء الوادى الايمن فى البقعة المباركة على برهان له جلى أو بيان من آخرين واضح خفى ، والله سبحانه ولى الاعانة والتوفيق ، وبتحقق آمال المؤمنين حقيق » . شرح المقاصد ص ٣ — ٤ . « يا من وفقنا لتحقيق العقائد الاسلامية ، وعصمنا من التقليد فى الاصول والفروع الكلامية ، صل على سيدنا محمد المؤيد بقواطع الحجج والبرهان ، المشيد بلومع السيف والسنان ، وعلى آله وأصحابه الأعيان ، قومه المبشرين بالدخول والخلود فى غرف جنان . وبعد . فيقول الفقير الى عفو رب الغنى محمد ابن أسعد الصديقى الدوانى ، ملكه الله نواصى الأمانى ان العقائد العضدية لم تدع قاعدة من أصول العقائد الدينية الا واتت عليها . ولم

تجربة العمر دون ما تجديد فى العرض او ادعاء لعلم . فالعلم لا يأتى الا من تجربة ، فردية واجتماعية ، تكشف عن تجربة جيل بأكمله ، فى عصر معين ، فى احدى مراحل التاريخ . وموضوعية الفكر لا تنفى حياة المفكر . بل ان حياة المفكر وتجربته هى المحل الذى تنكشف فيه موضوعية العلم وشموله . وارجو الا تشغلنا زحمة الحياة ، والخوض فى تجارب العصر ، وعيش أزماته عن اعادة بناء العلوم القديمة وتأسيسها من جديد طبقا لمقتضيات العصر .

=

تترك من أمهاتها ومهماتها مسألة الا وقد صرحت بها أو اومأت اليها . ولم اطلع على شرح بها يكشف مقاصدها ، ويبسط فوائدها ، بل لم أر لها ما يعد فى عداد الشروح . اذ كل ما وصل الى من ذلك مقدوح ومجروح . فحدانى ذلك الى أن أشرحها شرحا وافيا بحل للعقائد ، وتبين المغالق ، كافيا فى تحقيق المقاصد ، والتغضى عن الضائق . ولم أسترسل مع شعب القيل والقال ، على ما هو دأب أهل الجدال ، القاصرين على انتهاج طرق الاستدلال . بل اتبعت الحق الصريح وان خالف المشهور . واخذت بمقتضى الدليل وان لم يساعده مقالات الجمهور» شرح الدوانى ص ٤ — ٩ « الحمد لله على ما هدانا الى سبيل الصواب . وارشدنا الى الحق بالسنة والكتاب ، والصلاة والسلام علىّ نبينا الهادى لأولى الالباب ، وعلى آله وصحبه خير الآل وخير الأصحاب وبعد ... وانى كنت قد صرفت جل همتى فى عنفوان الشباب فى الفنون العقلية والنقلية لحسن المآب ، وحررت ما يتعلق بفنى المنطق والآداب . وانتهى العمر لحسن المآب ، وحررت بلا ارتياب ، فكرهت أن تكون الآلات المهيئة مجردة عن الأثر ، بحيث تكون خلاقا بلا ثمر ، ودار فى خلدى أن أكتب بعض ما يتعلق بعلم الكلام ، حسبما يساعده الطاقة فى تحقيق المرام . فلما اتفق لى الشروع فى تعميم شرح العقائد العضدية للمولى المحقق جلال الدين الدوانى البارع فى المباحث العقلية والكلامية قصدت أن أجمع ما يتعلق به من كلام الأكابر ، وما سنح فى اثنائه للفكر الفاتر ، تذكرة للأحباب وتكملة لأفكار الطلاب ، والمرجو من الاخوان الأمجاد ، أن ينظروا اليه بعين الوداد .

وعين الرضا عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدى المساويا

متوكلا على هادى السبيل ، وهو نعم الولى ونعم الوكيل » شرح الكلنبوى ص ٤ .

كانت تجارب القدماء فى أغلبها صوفيـــة وفى أقلها علمية نظريـــة ، وبالتالى خلت من أى مضمون اجتماعى . وكيف يهتز العالم كله من مجرد تجربة ذوقية شخصية تعتلج فى صدر صاحبها ، ويموج بها قلبه ، ويهتز لها وجدانه ؟ وقد يكون الاحساس بخلاص العالم ، ويموج بها قلبه ، ويهتز عن افلاس علمى حقيقى أو تغطية لا شعورية عن هزائم العصر ، وانهيار الحضارة . انما تجاربنا نحن فهى اجتماعية بالاصالة ، تجـارب ذات مضمون ، وضعناها فى التراث ، وقرأنا التراث من خلالها فتحـولت الى فكر ، وتحول التراث الى تجربة . وتلك هى مقدمتنا لهذا الجزء الأول من « التراث والتجديد » وهو « من العقيدة الى الثورة » ، محاولة لاعـادة بناء علم أصول الدين القديم(٥٢) .

---

(٥٢) يعبر مشروع « التراث والتجديد » عن تجربة العصر من خلال جيلنـا على الأقل ، وهو جيل يكشف عن مسـار التاريخ المعـاصر فى أحد مراحله الرئيسيـة . كما يعكس الصراع الدامى الذى حـدث بين « الاخوان المسلمين » التى كانت تمثل الحركة الاسلامية المعاصرة وريثـة الاصلاح الدينى القديم من الأفغانى الى محمد عبده الى رشيد رضا الى حسن البنـا الى سيد قطب ثم الى ، وبين « الثورة المصرية » منذ « عرابى» حتى «عبدالناصر » . كان أول وعى بالعـالم الحرب « العالمية » الثانية (اذ انى من مواليد ١٩٣٥) وكانت عواطفنـا ونحن صغار مع دول المحور لأنهـا كانت ضد بريطانيا التى تستعمرنا ، ولم نكن ندرى وقتهـا ماذا تعنى النازية أو العنصرية . وكان وعيى الثانى ابان حرب فلسطين ١٩٤٨ عندما ذهبنـا للتطوع فى جمعية « الشبان المسلمين » فطلبوا تحويلنا الى حزب آخر « مصر الفتاة » . ويومهـا عجبت للفرقة المذهبية فى قضية وطنية . ثم دخلت « الاخوان المسـلمين » فى نفس العام الذى اندلعت فيه الثورة المصرية فى ١٩٥٢ . طالبتأن يكون شـعار الاسلام مصحفا ومدفعين وليس مصحفا وسيفين ، اعلانا للتحديث وتأكيدا على المعـاصرة ، وكنا مع الثورة فى صف «محمد نجيب» الذى دعا فى جامعة القاهرة الى الوحدة الاسـلامية . ثم اشتعلنا بثورة محمد مصدق بايران وتأميم البترول ، وهرب الشـاه ، وكانت أول صـدمة تراخى الاخـوان فى تأييدها بل وتأييد الكاشانى ! ثم حدثت أزمة مارس بين الاخوان والثـورة وكان مشروع المعاهدة المصرية البريطانية أقل مما كانت تطالب به الحركة الوطنيـة المصرية . كما أنضممنا الى الحركة الوطنية المصرية العـامة التى كانت تطالب بالحريات وبالدستور . ثم اشتعلنا من جديد بالثورة المصرية بعد =

. . . .

تأميم قناة السويس فى يوليو ١٩٥٦ وظهر « عبد الناصر » ليس فقط كمناضل ضد الاستعمار بل كرمز لحركات التحرر فى العالم الثالث كله .

بدأت الأفكار الأولى لمشروع « التراث والتجديد » اذن من أتون الصراع بين « الاخوان » و « والضباط الأحرار » أى بين « الاسلام » و« الثورة » أو بين « القديم » و « الجديد » أو بين « الماضى » و« الحاضر »، خلال أربع سنوات حياتى الجامعية من ١٩٥٢ — ١٩٥٦ واكتشاف توجيه الفكر للواقع ، والطاقة والحركة والتغير والجدة والحياة حتى لقد حسبنى أحد الأساتذة كانط أو برجسون ومنه سمعت لأول مرة تكوين الشعور والاحالة المتبادلة أو القصدية وانه يمكن لتجارب الشعور (الدينية الصوفية عندى فى ذلك الوقت) أن تتحول الى علم . وفى فرنسا فى أواخر ١٩٥٦ تمت صياغة « المنهاج الاسلامى العام » الذى يتكون من صورتين : الأولى ثابتة تصور ونظام والثانية حركية طاقة وحركة مما انتهى بعد تعديلات طويلة وتطور فى وعى المنهج برسالتى الأولى « مناهج التفسير فى علم أصول الفقه » (بالفرنسية Les méthodes d'Exégèse P V - VI) ، أول محاولات التراث والتجديد التطبيقية . وبعد عودتى من فرنسا فى صيف ١٩٦٦ شرعت فى كتابة المقدمات النظرية(أزمة الدراسات الاسلامية ، التراث والتجديد ص ٧٥ — ١٢٢) . ثم وقعت هزيمة يونيو ١٩٦٧ . وهنا تحولت من باحث نظر « اكاديمى » الى باحث اجتماعى ، وانتقلت من« الوعى الفردى » الغالب على الرسالة الأولى الى « الوعى الاجتماعى » من أجل التصدى للهزيمة كمفكر وباحث وعالم (وكانت حصيلة ذلك قضايا معاصرة (١) فى فكرنا المعاصر ، قضايا معاصرة (٢) فى الفكر الغربى المعاصر) لمدة ثلاثة أعوام . بعدها غادرت البلاد رغبة فى الهدوء والنسيان ، وتهدئة الخواطر مع السلطات الجامعية والسياسية . وفى الولايات المتحدة الأمريكية (١٩٧١ — ١٩٧٥) جمعت مادة « من العقيدة الى الثورة »لأول مرة . ثم كتبت « التراث والتجديد » فى ١٩٧٦ كمقدمة عامة بعد أن نضجت فى ذهنى أزمة التغيير الاجتماعى . ولكن حدثت فى ١٩٧٧ الردة الثانية ، وانقلاب الثورة المصرية الى ثورة مضادة مما جعلنى أتحول مرة أخرى من باحث ومفكر وعالم الى « حارس المدينة » حرصا على الثورة ، وحماية لمكتسباتها ، ودفاعا عن مشروعها. وظل ذلك على مدى أربع سنوات أخرى فى هذه المهام العاجلة والشهادات المستمرة على أحداث العصر (وكانت حصيلة ذلك « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » (١) فى الثقافة الوطنية (٢) فى اليسار الدينى) . ثم جاءت مذبحة سبتمبر ١٩٨١ ، وخروج اضطرارى من الجامعة مما أعطانى عاما

=

كاملا لكتابة « من العقيدة الى الثورة » للمرة الثانية . وبعد خلاص مصر من أسوأ عقد فى تاريخها وهو عقد السبعينات كتبت « من العقيد الى الثورة» للمرة الثالثة فى فاس بالمغرب الأقصى خلال عامى ١٩٨٤/٨٣ بعد أن برزت الحركة السلفية فى المشرق كوريث للحركة الاصلاحية ادينية وكبديل للثورات العربية وللحركة العلمانية التقدمية بوجه عام ، وبعد رصيدها فى تخليص مصر . وعلى هذا النحو يكون « من العقيد الى الثورة » قد استغرق عشرة أعوام مثل رسالتنا الأولى عن « مناهج التفسير » . وكم فى العمر من عشرات الأعوام ؟ لذلك أرجو أن تتوالى أجزاء « التراث والتجديد » تباعا ، بعد أن شهدنا على أحداث العصر بما فيه الكفاية . الهدف الآن تنظيرها واحكامها وتحويلها الى علم محكم . ويكفى « اليسار الاسلامى » كمنبر عام لبيان كيفية الانتقال « من العقيدة الى الثورة » (*) قد أشفعها جميعا بسيرة ذاتية وقد أترك « التراث والتجديد » يحكى قصة حياتى .

(*) (انظر أيضا باقى الظروف فى « التراث والتجديد » ص ٢١٦).



الباب الأول

المقدمات النظرية



الفصل الأول

تعريف العلم

أولا : مقدمـــة :

لا تحتوى كل المصنفات القديمة على هذه المقدمة العامة للعلم التى يتحدد فيها تسميته ، وحده ، وموضوعه ، ومسائله ، ومنهجه ، ومرتبته ، وفائدته ، ووجوبه . أسقطتها كتب العقائد من الحساب اذ لا يهمها الحديث عن العلم بقدر ما يهمها فرض ما يجب على المسلم الاعتقاد به بصرف النظر عن أسس هذا الاعتقاد ومبادئه النظرية . مع أن تحديد العلم جزء مـــن تأسيس العلم(١) . كما تغيب عن كتب « عقائد السلف » التى يهمها أيضا صياغة العقائد السلفية باعتبارها عقائد الفرقة الناجية(٢) . كما أنها لم تظهر فى المصنفات الكلامية الاولى قبل القرن الخامس الذى اكتمل فيـــه بناء العلم ، وقبل أن يأخذ نفسه موضوعا(٣) . ظهرت بعض موضوعات

---

(١) كتب العقـــائد مثل : الفقه الآكبر ، كفاية العوام ، الجـــواهر الكلامية ، السنوسية ، العضدية ، الخريدة ، الجـــوهرة ، العقيـــدة التوحيدية ، تيجان الدرارى ، قطر الغيث ، الطحاوية ، قلائد الفرائد ، وكذلك بعض الشروح مثل شرح ملا القـــارى على الفقه الأكبر والشروح المختلفة على العقـــائد العضدية مثل شرح الدوانى وحواشى السيالكوتى ، والمرجانى ، والخلخالى ، والكلنبوى ، ومحمد عبده .

(٢) كتب عقائد السلف مثل عقائد أحمد بن حنبل ، والبخارى ، وابن قتيبة ، وعثمـــان الدارمى ، وعقائد الصابونى (عقيدة السلف) ، والصنعانى (تطهير الاعتقـــاد) ، والمقريزى (تجريد التوحيد) ، ومحمد ابن عبد الوهاب (كتاب التوحيد ، عقيدة الفرقة الناجية ، مفيد المستفيد)، والشوكانى (التحف) .

(٣) مثل اللمع ، الابانة ، كتاب التوحيد ، التنبيه والرد ، الانصاف ، التمهيد ، المحيط ، شرح الأصول الخمسة ، أصول الدين ، الاعتقاد ، العقيدة النظامية ، لمع الأدلة ، الارشاد ، الشامل ، نهاية الاقدام ، البداية ، اساس التقديس ، المســـائل الخمسون ، المحصل ، المعالم .

المقدمة مثل وجوب العلم ومنهجه ، وأصبح لها مكان الصدارة على باقى الموضوعات كلها(٤) . كما ظهرت مرتبة العلم فى ثنايا المقدمات الايمانية الاولى(٥) . ولكن ظهرت المقدمات كلها ابتداء من القرنين السابع والثامن ، مرورا بالحركة الاصلاحية ، واستمر الحال على هذا النحو حتى الكتب المدرسية المتأخرة(٦) . فاذا ظهرت فى المتن فانها تظهر أيضا فى شروحه وحواشيه(٧) . وقد لا تظهر فى المتن ولكنها تظهر فى الشروح والحواشى كنوع من التطويل وجمع المعلومات(٨) . وبالرغم من أهمية هذه المقدمة فقد اعتبرها بعض القدماء عارية عن العلم . ولا يوجد علم بلا تحديد . وقد يكون أحد العلوم القديمة بلا موضوع ولا منهج وضارا على الفرد والمجتمع . وهذا هو حال « علم الكلام » فانه من أكثر العلوم فى تراثنا القديم عرضة للهجوم والتحريم . ولا يوجد علم كثر حوله النزاع ، واشتد الخلاف مثل هذا العلم . وقد يكون هذا الغياب أو الحضور العشوائى لتعريف العلم وتحديد موضوعه واختيار منهجه هو ما ترسب فى عقليتنا المعاصرة من الحديث عن موضوعات لا وجود لها أو الصمت عن موضوعات موجودة . وقد نتحدث عن أشياء دون حدها فتظل فضفاضة يستعملها الكثيرون بمعان مختلفة . وقد نستعمل أسماء دون أن يكون لها مسميات ، وبالتالى نتعامل مع حدود فارغة بلا مضمون(٩) .

---

(٤) الاقتصاد فى الاعتقاد ، الملل ج ١ ، بحر الكلام .

(٥) غاية المرام ، طوالع الانوار ، المواقف ، المقاصد ، الدر ، رسالة التوحيد ، وسيلة العبيد .

(٦) طوالع الأنوار ، المواقف ، المقاصد ، الدر ، وسيلة العبيد ، رسالة التوحيد ، التحقيق ، الحصون .

(٧) شرح المواقف ، مطالع الأنوار ، شرح المقاصد ، أشرف المقاصد .

(٨) شرح التفتازانى على النسفية ، حاشية الخيالى ، تحقيق المقام على كفاية العوام .

(٩) ويشير الى ذلك القرآن « ان هى الا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان » (٥٣ : ٢٣) . وتحليل العصر انما يأتى من التجارب المعاصرة التى يحياها المفكرون ، وكما تظهر فى الأعمال الشعرية والأدبية وفى الأمثال العامية . وهى الروح التى نقوم بتحليلها فى « قضايا معاصرة » دون الاحالات اليها .

ثانيا : تسميته :

اختلفت آراء القدماء حول تسمية هذا العلم . هل هو « علم الكلام » أو « علم التوحيد » أو علم « الذات والصفات » أو العلم الذى يدور حول « الله والرسول » كما هو واضح فى الشهادتين أو « علم أصول الدين » أو « علم العقائد » أو « الفقه الاكبر » ؟ وقد كانت لكل تسمية ظروفهـا وبواعثها وربما أهدافها . لم ينتشر الاسمان الاخيران كثيرا . « فالفقـه الاكبر » كان تسميةالقرن الثانى حتى قبل أن يبدأ العلم كبناء نظرى وليس كمجرد نظريات متفرقـة فى بعض موضوعاتـه المتناثرة طبقا للظـروف والاحداث . « وعلم العقائد » تسمية متأخرة متضمنة فى « علم التوحيد » . أما الاسماء الثلاثة الاولى فهى الاسماء الاكثر شيوعا .

١ — علم الكلام : بلغت أهمية موضوع « الكلام » الالهى درجة أنه أصبح الموضوع الاول للعلم ، ولكون صفة الكلام من أكثر الصفات المتنازع عليها(١٠) . والحقيقة أن اعتبار « الكلام » موضوعا للعلم تجاوز عـن موضوع العـلم ذاته . فالكلام أحد موضـوعات العلم وليس موضـوعه الاوحد . ولا يمكن أخذ أحد أجزائه واعتباره موضوع العلم كله وهـو التوحيد أو العقائد أو الدين . كما أن « الكلام » ذاته موضوع جزئى من موضوع أشمل وأعم وهو موضوع الصفات . فهو الصفة السادسة مـن صفات الذات السبع (العـلم ، القدرة ، الحياة ، السـمع ، البصر ،

---

(١٠) يبدو أن أول من استعمل التسمية كعنوان لمصنف هو الشهرستانى (ت ٥٤٨ هـ) فى « نهـاية الاقدام فى علم الكلام » حتى محمد الفضـالى فى القرن المـاضي فى « كفاية العوام فى علم الكلام » بالاضافة الى الكتب المدرسية المتأخرة مثل « التحقيق التام فى علم الكلام » للظواهرى فى هذا القرن (الرابع عشر) . وكان الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) قد استعملها من قبل فى«الجام العـوام عن علم الكلام » دون مصنف فى العلم بل للحديث عـن موضوع الشرعية أو الوجوب وحده ، كمـا استعمله النسفى (ت ٥٠٨هـ) بالمعنى المجازى فى « بحر الكلام فى علم التوحيـد » وكذلك التفتـازانى (ت ٧٩١ هـ) فى « تهذيب الكلام » . انظر هذه التسمية فى الملل جـ ١ ص ٤١ ، شرح التفتازانى على النسفية ص ١٠ — ١١ ، المواقف ص ٩ ، شرح المقاصد ص ١٢ ، أشرف المقاصد ص ١٣ ، رسالة التوحيد ص ٥ ، اتحاف المريد ص ٢٧ ، تحفة المريد ص ١٣ ، التحقيق التام ص ٣ .

الكلام ، الارادة) . أما السؤال الذى من أجله تطايرت الرقاب وقضى على الحريات ، وقاسى المفكرون بسببه أشنع أنواع الاضطهاد وهو : هل الكلام قديم أم حادث ؟ فانه ينطبق على سائر الصفات . لم يحدث النزاع فى الكلام فقط حتى يكون الكلام هو موضوع العلم بل حدث أيضا فى الصفات وفى الافعال بل وفى الالهيات وفى السمعيات كلها بابى العلم الرئيسيين . كما وصل الخلاف الى حد القتال وشق الامة الى فرق متنازعة متحاربة فى موضوع الامامة ، آخر موضوع فى السمعيات . فاعتبار « الكلام » موضوعا للعلم ليس بأولى من اعتبار الموضوعات الاخرى من موضوعات العلم كذلك . فهى ليست أقل أهمية سواء من الناحية النظرية أو من الناحية العملية(١١) .

ويحتوى « الكلام » على التباس : هل هو صفة الله ، قديمة أم حادثة ، أم هو كلام الله الذى أوحى به الى الرسول ، وهو القرآن الكريم ؟ والاول لا علم لنا به الا من خلال الثانى ، وبالتالى يكون الوحى من حيث هو كلام أى قرآن هو موضوع العلم كما هو الحال فى العلوم الاسلامية الاخرى خاصة علوم القرآن والتفسير أو حتّى العلوم النقلية العقلية مثل علم أصول الفقه وعلوم الحكمة أو علوم التصوف أو العلوم الانسانية مثل علوم اللغة والادب . علم الكلام اذن هو علم « وضعى » يدرس ما هو كائن ، وهو القرآن ، كتاب محسوس وملموس . ويخرج من هذا الالتباس الاول التباس ثان وهو أن هذا الكلام هل هو « كلام الله » باعتباره مصدر الوحى أو « كلام الانسان » باعتباره متلقى الوحى

---

(١١) لم يرد لفظ « الكلام » فى القرآن الا ثلاث مرات ، مرتين مضافا فى « كلام الله » بمعنى الكلام المكتوب القابل للتحريف والتبديل مثل « وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه » (٢ : ٧٥) ، « يريدون ان يبدلوا كلام الله » (٤٨ : ١٥) . وتعنى الثالثة الطاعة مثل « وان أحدا من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » (٩ : ٦) . ومرة رابعة مضافا الى ضمير المتكلم مثل « انى اصطفيتك على الناس برسالاتى وكلامى » (٧ : ١٤٤) . فى حين أن الانسان ذكر خمسا وستين مرة . فعلم « الكلام » اذن مبنى على شىء فرعى للغاية والا فان تأسيس علم « الانسان » أولى وأهم . انظر أيضا الفصل الثانى . « بناء العلم » .

وقارئه بصوته ، فاهمه بعقله ، مدركه بتجربته ، محققه بارادته ؟ الكلام الاول لا يمكن معرفته معرفة مباشرة الا من خلال الكلام الثانى . وبالتالى يكون « كلام الانسان » حديثا عن « كلام الله » فى عقله وقلبه وبلسانه وصوته . يكون حديثا عن الله Discours sur Dieu وليس حديثا من الله Discours de Dieu . وفى هذه الحالة يمكن للكلام باعتباره الوحى الموجود أمامنا المقروء بصوتنا ، المتلو بلساننا ، المكتوب بأيدينا ، المرئى بأعيننا ، المحفوظ فى صدورنا ، المفهوم بعقولنا والمؤثر فى حياتنا ، وليس الكلام كصفة لذات مشخصة بل كموضوع موجود بالفعل فى وحى ، أى فى معطى تاريخى مدون وملموس ، محدود ومتعين — يمكن لهذا الكلام أن يكون موضوعا للعلم بل لعدة علوم منها : علم النقد التاريخى ، وهو العلم الذى يدرس صحة الكلام فى التاريخ ، طرق ضبطه ، ووسائل نقله شفاهيا كما حدث فى علم الحديث أو كتابة كما حدث فى علوم القرآن (١٢) . علم القراءات واللهجات ، وهو العلم الذى يدرس كيفية قراءة القرآن وضمان عدم وقوع اللحن فيه وهو ما قد يكون أولى مراحل التحريف عمدا أو عن غير عمد(١٣) . علوم اللغة من أجل ضبط الكلام ومعرفة التركيب اللغوى لعبارات الوحى حتى يمكن فهم معناه . فاللغة أحد وسائل الفهم . واليها تنضم علوم البلاغة للتعرف على النواحى الجمالية فى أسلوب الوحى وتعبيراته ، صوره وخيالاته(١٤) . علوم التفسير ، وهى العلوم التى

---

(١٢) وهذا هو الذى ركز عليه ابن حزم فى أول « الفصل » فى مناهج النقل عند المسلمين وتطبيقها على باقى الكتب المقدسة مثل التوراة والانجيل . وهو العلم الذى حاولنا اعادة استئنافه فى كتابنا « اسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة» وقبل ذلك فى رسالتنا La Phénoménologie de l'Exégèse. essai d'une Herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament
وأيضا فى كتابنا .Religios Dialogue and Revolution وهو موضوع القسم من « التراث والتجديد » .
وهو موضوع القسم من « التراث والتجديد » .

(١٣) ويشير القرآن الى ذلك بقوله « من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ، ويقولون سمعنا وعصينا ، واسمع غير مسمع ، وراعنا ، ليا بألسنتهم وطعنا فى الدين ولو أنهم قالوا سمعنا وأطعنا واسمع وانظرنا لكان خيرا وأقوم ، ولكن لعنهم الله بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا » (٤ : ٤٦) .

(١٤) مثل « اعراب القرآن » للزجاج وكل الدراسات حول اعجاز القرآن مثل « دلائل الاعجاز » للجرجانى .

تحاول فهم النصوص والعثور على المعانى اما بالرجوع الى اللغة أو الى أسباب النزول أو الى حوادث التاريخ أو الى تاريخ الاديان والعقائد السابقة ... الخ لذلك تكون التفسيرات لغوية أو أخلاقية أو فقهية أو فلسفية أو عقائدية أو صوفية أو تاريخية أو علمية أو أدبية أو اجتماعية . كل ذلك يتوقف على غاية المفسر ومنهجه واحتياجات عصره(١٥) . واذا كان القدماء قد قاموا قدر طاقتهم وطبقا لظروفهم بجعل « الكلام » موضوعا للعلوم القديمة المرتبطة باللغة فاننا قد نكون أقدر على جعله موضوعا للعلوم الانسانية الحديثة . فباستطاعة علم النفس البحث عن الاسس النفسية التى يقوم عليها الكلام ، صياغة أو فهما أو تأثيرا فى سلوك الإفراد والجماعات . ويمكن لعلم الاجتماع البحث عن الاسس الاجتماعية التى عليها قام « علم الكلام » ومعرفة الظروف الاجتماعية التى كانت وراء نشأته كما هو معروف فى « علم اجتماع المعرفة »(١٦) . ويمكن لعلم السياسة البحث عن نشأة علم الكلام فى ظروف سياسية خاصة ، واستعمال الوحى لافراز اما تراث للسلطة أو تراث للمعارضة كما هو واضح فى أدبيات الفرق ، ومدى استمرار ذلك حتى الآن فى علاقة السلطة بالمعارضة واعتماد كل منهما ، خاصة السلطة ، على الموروث العقائدى القديم . وقد يجد كثير من المشاكل الكلامية حلوله فى مثل هذه العلوم الانسانية فهى موضوعات انسانية ، دراستها فى العلوم الانسانية وبمناهجها ، وليست موضوعات « لاهوتية » مقدسة تنبع من مصدر قبلى وهو النص الدينى أو ترتبط بذات مشخصة خارج الزمان والمكان . وقد يكون تاريخ « الالهيات » وتاريخ التفسير مرآة تعكس الانسانية عليه ظروف كل عصر تمر به أو مشجبا تعلق عليه آمالها واحتياجاتها وطموحاتها

---

(١٥) أنظر بحثنا « مناهج التفسير ومصالح الأمة » الدين والثورة فى مصر (٢) فى اليسار الدينى .

(١٦) « علم اجتماع المعرفة » علم بديهى خالص لم ينشأ فى الحضارة الغربية المجاورة ولم ينقل منها . بل هو موجود فى كل الحضارات بل وفى قلب الوحى بدليل تطور النبوة وتطابق مراحلها مع ظروف كل عصر . استعمله القدماء استعمالا طبيعيا تلقائيا وفى مقدمتهم ابن خلدون .

التى تحققت أو التى لم تتحقق . فهى جزء من « تاريخ الافكار » ، وتاريخ الإفكار جزء من التاريخ الاجتماعى(١٧) .

وقد يعنى « الكلام » المنهج وليس الموضوع ، منهج التفكير أو منهج الحوار أو منهج التأثير أو أسلوب التعبير . فعلم الكلام عند القدماء يورث القدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات والزام الخصوم . فالكلام بالنسبة للدين كالمنطق بالنسبة الى الفلسفة(١٨) . وذلك قد يكون صحيحا . فالكلام منطق الدين . وفى هذه الحالة تكون تسمية « علم أصول الدين » أفضل لانها تشير الى البحث عن أصول العقائد أى الاسس النظرية التى تقوم عليها . ويبقى « علم الكلام » تاريخا لعلم أصول الدين أى اجتهادات الاصوليين فى ايجاد صياغات عصرية للعقائد تعبر عن احتياجات كل عصر . فاذا كان « علم الكلام » هو تاريخ العقائد فان « علم أصول الدين » يكون هو الجانب النظرى فيه . اذا كان الاول أقرب الى الوقائع يكون الثانى أقرب الى الماهيات . وقد تشتق التسمية خاصة من منهج الحوار . فالعلم « يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام ، وغيره يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب » . صحيح أن المنهج الغالب على العلم هو الحوار والمناقشة ولكن مادة الحوار مستقاة من الكتب سواء القرآن أو كتب المنطق والفلسفة ، وكتب الحكماء الأولين بالاضافة الى المنبهات الخارجية من الوقائع الاجتماعية وحوادث

---

(١٧) تقتصر مهمة التراث والتجديد على وضع « علم الكلام » داخل « تاريخ الأفكار » . أما وضع « تاريخ الأفكار » فى « التاريخ الاجتماعى » وتطبيق كل نتائج ونظريات ومناهج « علم اجتماع المعرفة » فتلك مهمة مجموعة من الباحثين تضم المفكرين وعلماء الاجتماع معا ، وينوء بها باحث واحد . فهذا ميدان للبحث وليس موضوعا للبحث . وقد بدأ كثيرون فى المساهمة فيه مثل د. محمود اسماعيل (سوسيولوجيا الفكر الاسلامى، جزءان) ، الأستاذ السيد يسين وغيرهما من أساتذة علم الاجتماع .

(١٨) « وقد بلغ من ارتباط الكلام بالمنطق أنه يجوز أن العلم قد سمى علم الكلام لأن المنطق والكلام مترادفان » الملل جـ ١ ، ص ٤١ ، حاشية الاسفراينى ص ١٠ حاشية التفتازانى ص ١١ رسالة التوحيد ص ٥ ولمعرفة هذه الآراء فى سبب تسمية علم الكلام انظر شرح التفتازانى على النسفية ص ١٠ — ١١ والعبارات بين قوسين منه باستثناء عبارة ابن رشد « لا يفيد الذكى ولا ينفع به البليد » من « مناهج الأدلة » .

التاريخ . كما أن الحوار أحد مظاهر الفكر وليس كل نشاطاته . اذ تسبقه انتجربة الحيــة ، وصياغاتها الفكرية ، ويتلوه التأثير على السامعــين ومحاولات فهمه . وقد تكون التسمية من شدة منهج الحوار فأصبح علم الكلام « أكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم » . وفى هذه الحالة يتحول الحوار الى نقاش ، والنقاش الى خلاف . وهو صحيح أيضا الا أن الحوار أيضا أحد مظاهر نشاط أعم وهو الفكر الحى الذى يقوم على تجارب وتفسير نصوص ، وتحــركه بواعث وأهداف ومصالح . كما قد ترجع التسمية الى قوة الادلة حتى صار « هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هو الكلام » . وهذا غير صحيح لان معظم أدلته ضعيفــة يسهل الرد عليه ومناقضتهــا بأدلة اقوى منها . وبالتالى فهو علم « لا يقنع الذكى ، ولا ينتفع به البليد ». ما أسهل نقد أدلة المتكلمين ، بعضها بالبعض الآخر حتى تتكافأ الادلة حتى لقد أصبح من السهل اثبات الشىء ونقيضه من متكلم واحد أو من متكلمين مختلفين طبقا للمزاج أو للمهارة أو للمصلحة . وقد ترجع التسميــة الى اعتماد الادلة العقلية على الادلة السمعية وتأثيرها فى القلب وقدرتها على الاقناع الحسى التخييلى فسمى بالكلام المشتق من « الكلم » وهو الجرح . وهذا صحيح فقط فى حالة توافر الايمان ، وافتراض الايمان سلفا بموضوع البرهان . ولكنه غير صحيح مــع البرهان العقلى الخــالص الذى لا يبدأ بالايمان بل بالعقل وحـــده والذى لا يعتمد على الحس والتخييل بل على انحجة والدليل . وقد تكون التسمية لانه « أول ما يجب من العلوم التي انمـــا تتعلم وتتعلم بالكلام ثم خص به ولم يطلق على غـــيره تمييزا » . والحقيقة أن كل العلوم تتعلق بالكلام موضوعا وحوارا وتعبيرا . ولا يوجد دافع خاص على التخصيص بل ان علوم اللغة قد تكون أولى بالتسمية لانها هى التى أخذت الكلام موضوعا لها . وقد تكون التسمية « لان عنـــوان مباحثـــه كان قولهم الكلام فى كذا وكذا ... » . والحقيقة أن هذا هـــو اسلوب القدماء فى تبويب الفصول سواء فى علم الكلام أو فى غيره مـــن العلوم . كما أنها عادة لا يتبعها كل مصنفى العلم(١٩) . وأخيرا يصعب

---

(١٩) شرح التفتازانى ص ١٠ ، المواقف ص ٩ ، شرح المقـــاصد ص ٢٢ ، أشرف المقاصد ص ١٣ ، تحفة المريد ص ١٣ ، التحقيق التـــام ص ١٣ .

قبول هذه التسمية ، « علم الكلام » ، فى حياتنا المعاصرة نظرا لسيادة الكلام على مستوى الشعوب والقيادات بل وربما التاريخ المعاصر كله ، وهى « العنتريات التى ما قتلت ذبابة » ، حروب الاذاعات ، وصحف المعارضة ، ورفع الشعارات ، والواقع كما هو لم يتغير قيد أنملة حتى ليؤرخ لحياتنا المعاصرة بتاريخ الخطب السياسية والبيانات الحزبية والبرامج السياسية باستثناء بعض مظاهر المقاومة للمحتل فى الارض ، مقاومة بطولية ، كشهادات فى التاريخ ، وكقدوة فعلية للجماهير والنظم ، وكبلورة ممكنة لنضال أوسع ، وكمؤشر حاضر على أن عشرات البيانات عن حقوق الانسان والتصريحات عن استنكار الضمير العالمى ، واعلانات لجان التحقيق لن تمنع طفلا أو امرأة أو شيخا من أن يموت ذبحا . ومازلنا منذ فجر النهضة الحديثة نصرخ « ما أكثر القول وأقل العمل »(٢٠) ، ونتهكم على شعوب الكلام ، وثقافات اللغة ، ومعلقات العصر الحديث على أستار القدس !

٢ — **علم أصول الدين** : وتشير هذه التسمية الثانية الى أن مهمة العلم هو البحث عن « أصول الدين » ، وهى عند القدماء أصول عقلية يتم الحصول عليها عن طريق تأسيس العقائد فى العقل . أصل الدين فى العقائد ، وأصل العقائد فى العقل . والعقل عند القدماء أيضا يشمل كل شىء ، الحس والعقل ، الحدس والاستدلال ، الاستنباط والاستقراء ، المعرفة العقلية والمعرفة التجريبية ، المعارف النقلية وشهادات التاريخ(٢١) .

لذلك يقرن « علم أصول الدين » بعلم آخر هو « علم أصول الفقه » . والعنصر المشترك بينهما هو « الاصل » ، وبلغتنا المعاصرة التأصيل ، وهو البحث عن الاسس النظرية التى يقوم عليها العلم ، وفى نفس الوقت تكون هذه الاسس هى بناء الواقع ذاته والا كانت مجرد افتراضات نظرية

---

(٢٠) تاريخ الاستاذ الامام ، الجزء الثانى ، المنشآت ص ٩٨ — ١٠٣

(٢١) أنظر الباب الثانى : نظرية العلم .

لا اساس لها فى العقل أو فى الواقع . التأصيل هو البحث عن المبادىء الأولى للعلم Axiomatique وهى فى نفس الوقت القوانين التى تتحكم فى بناء العلم . والعلاقة بين العلمين عند القدماء ، علاقة أصول النظر بأصول العمل . فأصول النظر موضوع « علم أصول الدين » ، فى حين أن أصول العمل موضوع « علم أصول الفقه » . ولما كان الهدف من تأصيل النظر توجيه السلوك يكون علم أصول الدين نظرية السلوك ، ويكون علم أصول الفقه معيار السلوك . علم أصول الدين يحدد التصورات للعالم ، ويحدد رسالة الانسان فى الحياة ، موقفه من العالم ، وعلاقاته بالآخرين . بينما علم أصول الفقه يعطيه مقاييس السلوك ، ويصف له كيفية تحقق الافعال فى مواقف معينة . فهو اذن علم معيارى عملى فى حين أن علم اصول الدين علم نظرى خالص ، يكون نظرية المعيار وأساس القياس .

ويكون التقابل احيانا بين « علم أصول الدين » و « علم الفقه » دون توسط علم أصول الفقه . وفى هذه الحالة تكون مهمة علم أصول الدين النظر ومهمة علم الفقه العمل . فاذا كان الفقه هو العلم العملى الخالص الذى يصف أفعال الناس ، ويقنن سلوكهم ، وكان علم اصول الفقه هو العلم « النظرى العملى » الذى يعطينا نظرية العمل ومنطق السلوك، ومناهج الفعل فان علم أصول الدين هو العلم النظرى الخالص الذى يضع الأساس النظرى للسلوك . هو اذن نظرية « النظرية العملية » او علم « العلم العملى » . وبتعبير أبسط يكشف التقابل بين علم أصول الدين وعلم الفقه عن أن علاقة التوحيد بالشريعة هى علاقة النظر بالعمل . ولما كان النظر اصل العمل فعلم أصول الدين اصل علم الفقه(٢٢) . لذلك تقسم الفرق الى اهل الأصول واهل الفروع . وبالتالى يكون علم اصول الدين هو علم الفرق فى الأصول ، وعلم الفقه هو علم الاختلاف فى الفروع .

---

(٢٢) الملل ج ١ ، شرح التفتازانى على النسفية ص ١٠ ، حاشية الاسفراينى ص ٤ — ٥ ، شرح المقاصد ص ١٢ ، التحقيق التام ص ٢١٣ شرح المقاصد ص ١٢ .

والأول أخطر من الثانى وأهم(٢٣) . وكان نتيجة فصل العلمين عند القدماء الى علم للأصول وعلم للفروع أن لم يحدث أن تبين احد كيف تخرج العلوم العملية من الأصول النظرية . بل قد تحول التوحيد الى عقائد نظرية مغلقة على نفسها وكأنها حقائق مستقلة بذاتها وليست أيضا دوافع للسلوك وبواعث على العمل كما تحول الفقه الى مجرد طاعة للأوامر واجتناب للنواهي على نحو عملى خالص يصل الى حد العادات والأعراف . مع أن المهم فى التأصيل أيضا هو كيفية خروج العمل من النظر ، وتحقق النظر فى العمل خاصة وأن كليهما « علم الأصول » . ومن ثم ، تكون تفرقة القدماء بين الاعتقادات باسم التوحيد والعمليات باسم الفقه قد أدت الى جعل الاعتقادات مجرد ايمانيات منفصلة عن العمليات دون أن يكون لها اى أسس عقلية كما تجعل العمليات مجرد عبارات وشعائر تتم ممارستها بالعادة والتكرار . وكيف تكون العقائد كلها نظرا لا صلة لها بالعمل ، ويكون الفقه وحده هو العمل لا صلة له بالنظر ؟ وبالرغم من محاولة القدماء الربط بين الاثنين عن طريق الصلة بين اليقين والظن ، وهى صلة نظرية منطقية خالصة ، فالأصول يقينية يمكن الاستدلال عليها والبرهنة على صدقها ، والفروع ظنية لأنها مجرد اجتهادات عملية لتحقيق مصالح الناس الا أن الصلة ظلت أيضا مبهمة . فكيف يخرج الظن من اليقين ؟ واذا كانت الأصول النظرية يقينية لأنها الأسس التى تعتمد على اتساق العقل وقوانين المنطق ، وكانت التطبيقات العملية ظنية لأنها الفروع التى تقوم على المصلحة التى قد تختلف من فرد الى فرد ، ومن جماعة الى جماعة ، ومن مكان الى مكان ، ومن عصر الى عصر فكيف يكون أساس العمل يقينا ويصدر عنه عمل ظنى ؟ كيف يمكن من هذه الأسس النظرية الواحدة التى لا تتغير بتغير الزمان والمكان ، ولا تختلف باختلاف الشعوب

---

(٢٣) هذه هى القسمة الرئيسية التى يتبعها الشهرستانى فى «الملل والنحل » اذ يخصص لأهل الأصول جزءين ، الأول والثانى (٢٥٠ ص)، ولأهل الفروع المختلفين فى الأحكام الشرعية والمسائل الاجتهادية آخر صفحات الجزء الثانى وأوائل الثالث (١٥ ص) مما يدل على أهمية الأصول على الفروع .

والأوطان استخراج عمليات تختلف باختلاف الزمان والمكان ، وباختلاف الشعوب والأوطان (٢٤) ؟

ان أهمية « الأصل » هو فى البحث عن الأساس . والأساس فى « العقل المصلحى » الذى يجتمع فيه علم أصول الدين وعلم أصول الفقه أو علم الفقه . العقل المصلحى هو الذى يجمع بين العقل النظرى والعقل العملى . لقد أدى الفصل بين العلمين فى حياتنا المعاصرة الى الفصل بين العقيدة والاستدلال وبالتالى غياب التأصيل فى العقل وتحول العقائد الى عواطف ايمانية خالصة تعوضنا عن نقص العمل وانزوائها فى دائرة الوجدان ، وانغلاقها وتحولها الى شىء بدلا من انفتاحها على العالم كبواعث للسلوك ، ومقاصد للفعل . كما أدى الى توقف الاجتهاد فى العقيدة وحصره فى الشريعة وحدها واعتبار أن العقائد لها أسس واحدة ثابتة لا تتغير مما أدى الى ضمورها وتدنيها وعدم تعبيرها عن واقع الامة وظروفها الراهنة . ثم حدث الفصل بين العقيدة والمصلحة ، وتحولت العقائد الى بدائل عن المصالح ، وضاعت مصالح الناس ولم ترعها الا الحركة العلمانية التى نشأت أساسا بسببها وكرد فعل على العقائد الايمانية اللاعقلية الفارغة من أى مضمون . وقد أدى ذلك كله فى النهاية الى فصل النظر عن العمل ، وبقاء العقيدة دون شريعة فضاعت الشريعة ، ولم تغن عنها العقيدة شيئا . ومادامت العقائد مقدسة من الله والشريعة لصالح الانسان فقد انتشر فى عقليتنا الفكر « اللاهوتى » وغاب الفكر الانسانى المصلحى ، فتأكدت محورية الله وهامشية الانسان .

٣ — علم التوحيد : وتشير هذه التسمية الى أول عقيدة وأشهرها ، وهى عقيدة التوحيد . وحينئذ يكون السؤال : هل التوحيد نظر أم عمل ؟ هل هو عدد الآلهة وأنها واحد أم أنه تحقيق لتصور الوحدانية فى العالم ؟ الحقيقة أن التوحيد قد يكون علما وقد يكون عملا . وعلم التوحيد هو

---

(٢٤) الملل ج ١ ص ٦٢ ، التحقيق التام ص ٢ ، حاشية الإسفرايينى ص ٨ .

الاساس النظرى للعمل . وعمل التوحيد هو توحيد الشعور ثم توحيدالمجتمع ثم توحيد العالم فى نظام واحد هو نظام الوحى . فالعالم هو نظام العالم . التوحيد فعل من أفعال الشعور يضع ذاته من حيث هو شعور متوحد ومهيء الى تصور وحدانى للعالم . التوحيد اذن ليس عقيدة بمعنى أنه ليس تصورا نظريا فحسب بل هو « عملية توحيد » . والاسم نفسه « توحيد » اسم فعل وليس اسما مجردا فارغا أو حسبيا يشير الى شيء ، يدل على عملية ولا يدل على جوهر ثابت كما هو الحال فى « واحد » من « فاعل » . التوحيد فعل من أفعال الشعور تتوحد فيه قواه وأبعاده ومستوياته نحو ماهية واحدة مطلقة وشاملة ، عامة ومجردة ، خالصة ومنزهة . وقد حاولت معظم الحركات الاصلاحية الحديثة من قبل اعطاء الأولوية للتوحيد العملى على التوحيد النظرى ، وتحويل التوحيد إلى طاقة فعالة لتوحيد الشعور الفردى ولجمع شتات الأمة(٢٥) .

ويقرن باسم « التوحيد » أحيانا اسم « الصفات » فيكون اسم العلم هو « علم التوحيد والصفات » لأن هذا الموضوع أشرف موضوعات العلم ولأن الصفات هى لب عقيدة التوحيد . والحقيقة أن موضوع الذات والصفات عند القدماء هو لب التوحيد ووصف الذات الكاملة وأوصافها المطلقة . ولكن خطأهم وقوعهم فى التشخيص والتثبيت والتحجير والتشيؤ والصنمية والسكون والوثنية فى حين أن الذات تكشف عن الوعى الخالص والصفات عن المثل العليا التى يحاول الانسان تحقيقها فى حياته العملية ، ومن ثم فالذات والصفات تشير الى الأسس النظرية للسلوك ، أى

---

(٢٥) يقول محمد بن عبد الوهاب « التوحيد افراد الخالق بالعبادة ذاتا وصفة وأفعالا : قال العلامة ابن القيم فى مدارج السالكين التوحيد نوعان : نوع فى العلم والاعتقاد ، ونوع فى الارادة والقصد . ويسمى الأول التوحيد العملى ، والثانى التوحيد القصدى الارادى لتعلق الأول بالأخبار والمعرفة والثانى بالتوحيد والارادة » كتاب التوحيد ص ٢ ونفس الفكرة فى تحفة المريد ص ١٢ ، اتحاف المريد ص ١٢ ، رسالة التوحيد ص ١٣ ، الحصون الحميدية ص ٥ ، شرح التفتازانى على النسفية ص ٥ ، انظر أيضا بحثنا « المقومات الثقافية للشخصية العربية » الدين والثورة فى مصر (٢) فى اليسار الدينى وأيضا .

Morality and the Integrity of Islamic Society. New Hamphsire. USA. 1980.

الايديولوجية التى جاء بها الوحى من أجل تطبيقها فى الحياة العملية والتى يجد فيها العالم نفسه فى نظامه الأمثل المطابق للعقل والطبيعة . وكان نتيجة تشخيص القدماء للذات والصفات وخروجها من الوعى الخالص وقيم السلوك أن ظهر التناقض الصارخ بين التوحيد النظرى والسلوك العملى للأمة أفرادا وجماعات الذى يغلب عليه التشتت والتجزىء والتشرذم . ففى حياة الانسان الفردية انفصم الفكر عن الوجدان عن القول عن العمل فحدث النفاق والجبن وأصبح الفرد مزدوج الشخصية . وبدت مظاهر الازدواجية فى حياتنا الثقافية بين الثقافة الدينية والثقافة العلمانية ، وفى الحضارة بين التقليد والتجديد ، وفى السياسة بين الشرق والغرب ، وفى الاجتماع بين المحافظة والتقدمية ، وفى الاقتصاد بين الراسمالية والاشتراكية(٢٦) .

٤ — **الفقه الأكبر** : وهى تسمية لم ترد كثيرا الا فى نشأة العلم ولم تستمر طويلا بعد تطوره واكتماله . وتشير الى العقائد باعتبارها الفقه الأكبر فى مقابل الفقه الأصغر وهى العمليات . وهى توحى بأن النظر أكبر من العمل وان العمل أصغر من النظر . صحيح أن لفظ الفقه يشير الى الفهم ولكن لفظ الأكبر يشير الى أن العلم نظرى فى حين أن الفقه الأصغر علم عملى وذلك يوحى اما بانفصال النظر عن العمل أو بأن النظر أعلى من العمل . كما أن التسمية مازالت مرتبطة بالفقه ولا تشير الى استقلال العلم عن باقى العلوم وكأن الفقهاء هم واضعوه كفرع من علم الفقه . بل ان مضمونها لم يعش فى عقليتنا المعاصرة كما لم يعش كتسمية فقد توارى الفقه اى الفهم والعقل ، فتوقف الاجتهاد ، وعم التقليد . وتحولت العقيدة الى ايمان خالص مكتف بذاته . فالأكبر لا يحتاج الى الأصغر فى شىء(٢٧) . تبقى اذن ميزة تسمية « علم اصول الدين » لأن به لفظ علم والتركيز على أننا بصدد العلم وليس الايمان . كما أن به لفظ « أصل » للدلالة على أننا بصدد تأصيل العلم وتأسيسه وليس مجرد القبول والتسليم بالعقائد .

---

(٢٦) انظر ايضا بحثنا « التفكير الدينى وزدواجية الشخصية » قضايا معاصرة (١) فى فكرنا المعاصر .

(٢٧) وهو الاسم الذى ارتضاه ابو حنيفة فى « الفقه الاكبر » ، أنظر ايضا التحقيق ص ٢ — ٣ ، شرح المقاصد ص ١٢ .

٥ — **علم العقائد** : وهـو أقل التسميات ذيوعا ، ولا توجـد الا فى المعاهد الدينية التى تقوم على مناهج التسليم والقبـول والتى أسقطت النظر من الحساب . لم يستبقها التراث كما استبقى علم الكلام وعلم أصول الدين(٢٨) . والحقيقة أن أهم ما يميز الوحى فى آخـر مراحله واكتماله هو أنه لا يحتوى على عقائد Dogma أو على نسق من العقائد Credo كأشياء مستقلة بذاتها لا تقبل التغيير والتبديل ، تطابق حوادث تاريخية وقعت بالفعل كما هو الحال مثلا فى العقائد المسيحية . العقائد فى مرحلة اكتمال الوحى تصورات للعالم أو نظريات تكون أساسا للسلوك ، يمكن التحقق من صدقها من خلال التجارب الحيـة فى الحياة اليومية للأفـراد والجماعات ، فى الحاضر وعلى مسار التاريخ . العقائد أفعال للشـعور نظرية وعملية وليست « أشياء » موجودة فى التاريخ وحوادث وقعت فيه بالفعل . هى بواعث على السلوك وليست حقائق مستقلة لها وجودهـا المنفصل عن موجهات السلوك . ان تحويل العقائد كلها من العمل الى النظر لهو خروج عن القصد من العقائد . فالعقائد ليست نظريات بقدر ما هى دوافع للسلوك ، وبواعث على العمل . العقائد تكون نواة أيديولوجيـة كاملة : نظرا وعملا ، فكرا وسلوكا ، يتحـول فيها التصور الى نظـام ، والعقيدة الى شريعة(٢٩) . ومن المستحيل تقنين الاعتقاد أو تحويله الى عقائد . فالاعتقاد ليس غاية فى ذاته بل هو وسيلة للتأثير فى الحياة العملية . الاعتقاد وظيفة سلوكية لا حقيقية نظرية أو صياغـة لغوية أو واقعـة تاريخية مستقلة بذاتها . الاعتقاد لا يتحدث عن أشياء بل يوجه سلوكا . هو الدافع على الفعل ، والباعث على العمل ، والجامع للنية ، والمحقق للقصد ، والمحرك للانسان . الاعتقاد جهد ، ولا يمكن تصـوير الجهـد بالعقل أو التعبير عنه بالمنطق . ليست العقائد أشياء ثابتة بل مقاصـد عامة تحقق منافع الناس وتدبر معاشهم . لم تكن العقائد فى نشأتهـا ، وبداية اعلانها عقائد نظرية بل بواعث على السلوك . ولم تنقل من العمل

---

(٢٨) شرح الخريدة ص ٩ .

(٢٩) التحقيق ص ٢ — ٣ أنظر أيضا بحثنا الأول الذى كتبناه ونحن فى سن الواحد والعشرين كمشروع لرسالة

Dialogue Religieux et Revrlution II فى La Méthode Islamique Générale

الى النظر الا بعد توقف العمل والبدء فى التساؤل النظرى عن أساس العمل . ظهر علم العقائد بعد أن توقفت ممارسة العقائد ولم تعد موجهة للسلوك . تظهر ناتئة عنه ، طائرة فوقه . فاذا نقص التوجه نحو الأرض ظهر الانعراج نحو السماء . والذى يحقق الله فى الحياة العملية لا يسأل عن معنى الله . والذى يمارس حريته فى التاريخ لا يسأل عن معنى الجبر والاختيار ، والذى يجعل نفسه مسؤولا عن الخير والشر فى العالم لا يفترض مسؤولية الله عنهما . تحضر العقيدة النظرية فى غياب الممارسة العملية . ليس العمل اذن هو ضعف فى التأمل ولكن التأمل ضعف فى العمل(٣٠) . لذلك أدى « علم العقائد » أو علم الكلام الى نتائج خطيرة بالنسبة للوحى والانسان والمجتمع والواقع والتاريخ . تحول التوحيد من مستوى العمل الى مستوى النظر . وكل تحول من العمل الى النظر ضمور فى التوحيد . كان التوحيد فى أول تمثله توحيدا عمليا . ولم تطرح المسائل طرحا نظريا الا بعد أن ضمر الفعل فتصرفت الطاقة فى التساؤل النظرى . وكلما ضمر الفعل زادت حدة التساؤل ، وتطايرت الرقاب من أجل النظريات فى « ذات الله » بعد أن كانت تتطاير من أجل الجهاد فى

(٣٠) « نعم ، انهم لم يدونوه ، ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات ، وتقرير المذاهب ، وتبويب المسائل ، وتفصيل الدلائل ، وتلخيص السؤال والجواب ، ولم يبالغوا فى تطويل الذيول والأذناب وذلك لاختصاصهم بصفاء النفوس ، ومشاهدة الوحى ، والتمكن من مراجعة من يفيدهم كل حين مع قلة المعاندين . ولم تكثر الشبهات كثرتها فى زماننا بما حدث فى كل حين فاجتمع لنا بالتدريج .. عليكم بدين العجائز » المواقف ص ٦٠ — ٦١ ، « ووجه الحاجة اليه أن الأوائل من العلماء كانوا ببركة صحبته صلى الله عليه وسلم أو صحبة من صاحبه ، وقرب العهد بزمانه ، وسماع الأخبار منه وعنه ، ومشاهدة الآثار مع قلة الوقائع والخلافات ، وسهولة مراجعته أو مراجعة الثقات مستغنين عن تدوين الأحكام وترتيبها أبوابا وفصولا ، وتكثر المسائل فروعا واصولا الى أن ظهر اختلاف الآراء ، والميل الى البدع والأهواء ، وكثرت الفتاوى والواقعات ، ومست الحاجات فيها الى نظر والتفات . فأخذ أرباب النظر واستدلال فى استنباط الأحكام ، وبذلوا جهدهم فى تحقيق عقائد الاسلام ، وأقبلوا على تمهيد أصولها وتدوينها ، وتلخيص حججها وبراهينها ، وتدوين المسائل بأدلتها ، والشبه بأجوبتها ، وسموا العلم بها فقها وخصصوا الاعتقاديات باسم « الفقه الأكبر » التحقيق ص ٢ — ٣ .

سبيل الله . لم تكن هناك نظرية في التوحيد ساعة تمثله الأول بل كانت هناك « عملية توحيد » أي تحويل الواقع الى مثال ، وتحويل المثال الى واقع . فالوحي نظام مثالي للعالم ، والعالم نظام طبيعي للوحي حين تزدهر الطبيعة أو يستوى الواقع . لم يوجد « علم العقائد » في الجماعة الأولى لان التوحيد كان عمليا لا نظريا ، التوحيد بين الفكر والواقع وليس نظرية توحيد بين الممكن والواجب . ولا يعني انتشار ثقافات أخرى في الحضارة الناشئة أي تغيير في الجهة ، وتحويل للتوحيد من العمل الى النظر . فالمعركة الفكرية النظرية ليست بديلا عن المعارك العملية الاجتماعية والسياسية(٣١) .

والخطورة أكبر اذا ما تم وضع « علم العقائد » في اطار علم تاريخ الاديان أو في تاريخ الفكر البشرى ، وبالتالى تضيع خصوصية « علم التوحيد » كنمط جديد لعلم العقائد . فالعقائد لهـا معنى نمطي في تاريخ الأديان وهى أنها ضد العقل ، فوق العقل ، سر لا يمكن ادراكه بالعقل ، بل انها على نقيض العقل ، تناقض بل وربما أيضا على نقيض الأخلاق ، وضد الطبيعة ولهذا يؤمن بها الناس . والا فلماذا يؤمن الناس بالعقائد اذا كانت مفهومة بالعقل ، معقولة بالأخلاق ، ومدركة بالطبيعة ، لها سلطة تقننها لأنها لا تنبع من طبيعة العقل أو من ثنايا الطبيعة ، وهي سلطة يجب التسليم بمقرراتها دون اعتراضها لأنها تعبير عن « الروح القدس » في التاريخ . لها صحة مطلقة خارج التاريخ ، لا تتغير ، ثابتة مهما تغيرت الظروف والأحوال مما أدى بالناس الى رفضها كلية وايثار الحقائق المتغيرة التي تعبر عن صالحهم واحتياجاتهم ومستواهم الانسانى . وهي مقدسة لم يأت بها بشر ، بل من وضع الله الذى أتى بشخصه الى البشر وجسدها

---

(٣١) يقول رشيد رضا ناقدا الاستاذ الإمام في « رسالة التوحيد » على تركيزه على التوحيد النظرى دون العملي قائلا « فات الأستاذ أن يصرح بتوحيد العبادة وهو أن يعبد الله وحده ولا يعبد غيره بدعاء ولا يعتبر ذلك مما يقترب به المشركون الى ما عبدوا معه من الصالحين أو الأصنام المذكورين بهم وغير ذلك كالنذور والقرابين تذبح بأسمائهم أو عند معابدهم . وهذا التوحيد هو الذى كان أول ما يدعو اليه كل رسول » . مقدمة الناشر ، رسـالة التوحيد ص ٤ .

امامهم عيانا(٣٢) . وهى كلها تصورات خاطئة لمعنى العقائد بعد أن تم اكتشاف أنها من وضع التاريخ ، تعبر عن تجربة الجماعة الأولى التى آمنت بها وعكست فيها انفعالاتها ، آمالها وآلامها . داخلها التعصب الانسانى ، وتحزبت لها الفرق ، وتطايرت من أجلها الرقاب ، ونصبت من اجلها المقصلات ، ودبرت بسببها المذابح . وبالتالى نشأت الثورة عليها وعلى وضعها نظرا لاستخدام السلطة السياسية اياها للسيطرة بها على العوام ورفض المثقفين لها وايثارهم أيديولوجية تعبر عن واقعهم ، مفهومة مدركة ، تتحول الى نظام سياسى واجتماعى واقتصادى ، ويكون بها الخلاص الفعلى للناس . وان كل مجتمع مازالت تسيطر عليه العقائد بهذا المعنى السلبى فانه ينبىء بطبيعة الحال عن ثورة قادمة ، بدأت بالاصلاح وتنحو نحو النهضة حتى تتحقق شروط الثورة ومقدماتها ، وقد يكون هذا هو حال مجتمعاتنا المعاصرة وانتشار الحركة السلفية فيها حاملة لواء « العقائد » على « المصالح » .

ثالثا : حده :

١ — نقد التعريف القديم : يكاد يجمع القدماء على أن « علم التوحيد » او « علم الكلام » هو « العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية » أى أنه العلم بالأدلة على صحة العقائد(٣٣) . والصدق هنا نظرى خالص ، يخضع لقواعد المنطق ، ولأساليب البرهان . ومن ثم ينفصل الاعتقاد عن العمل ، وهو الفصل الشائع فى كل التسميات . فالمراد بالعقائد هنا « نفس الاعتقاد دون العمل » ، وكأن العقائد موضوعات نظرية صرفة وليست موجهات للسلوك . كما يخصص القدماء العقائد الدينية بالعقائد « الاسلامية » وحدها فى حين أن الادلة على صحة العقائد تتضمن كل

---

(٣٢) انظر تحليلنا لها فى رسالتنا الثانية ، الجزء الثانى
La Phénoménologie de l'Exégése

(٣٣) التحقيق التام ص ٢ — ٣ ، المقاصد ص ١٢ — ١٦ ، شرح المقاصد ص ١٦ — ١٧ ، اشرف المقاصد ص ١٦ ، المواقف ص ٧ ، تحفة المريد ص ١٢ ، اتحاف المريد ص ٢٥ ، شرح الخريدة ص ٩ ، الحصون ص ٥ ، شرح التفتازانى ص ١١ ، حاشية الاتحاف ص ٢٧ .

دين . فالعقائد واحدة : وجود الله ، وخلق العالم ، وخلود النفس حتى ولو اختلفت التسميات وتضاربت الآراء . وقد تجاوز القدماء أنفسهم العقائد « الاسلامية » الى عقائد الديانات الأخرى حتى أصبح « تاريخ الأديان المقارن » جزءا من العلم . كما أن هذا الحد وضع للمنهج أكثر منه حد للعلم أى الاستدلال على صحة العقائد « بايراد الحجج ، ودفع الشبه » ، وهو المنهج الجدلى ومعاندة الخصوم . والحقيقة أن هذا التعريف يثير عدة تساؤلات رئيسية منها : هل هناك أدلة على صحة العقائد أم أن الأدلة يمكن استعمالها وفقا لأهداف المستدل لاثبات أن الشيء صواب أم خطأ ؟ فالدليل آلة كالمنطق يتوقف على كيفية استخدامه والهدف منه . ويمكن لنفس المتكلم أن يستدل على صحة الشيء وخطأه فى آن واحد طبقا لمهارته او مزاجه المتقلب أم مصالحه المتغيرة ، كما أنه يصعب الاقتناع من متكلمين متصارعين ، كل منهما يثبت بالدليل نقيض ما يقوله الآخر ، وكلاهما مقتنعان (مثلا : التشبيه والتنزيه . الجبر والاختيار ، النقل والعقل ... الخ)(٣٤) . هل هناك نظرية ممكنة يتفق عليها الجميع مادام الموضوع واحدا ، والعقيدة واحدة أم أننا بصدد فرق ومذاهب متصارعة متناحرة متناقضة تضيع فيها وحدة الموضوع ؟ . وأن هذه الفرق لا تعبر عن العقائد ولا تستدل على صحتها بقدر ما تستخدمها للتدليل على شيء آخر فى الواقع والمجتمع والتاريخ ؟ فالفرق والمذاهب مصالح ، ومواقف عملية وليس النظر عندها الا عطاء للعمل وأساس له . هل هناك عقائد صحيحة وأخرى خاطئة كما هو الحال فى حديث الفرق الناجية أم أن هناك عقائد سلطة وعقائد معارضة ، وأن الذى يحدد احد النمطين من العقائد ، الهالكة أم الناجية هو الموقع من السلطة ومن يحصل عليها ؟ حتى على فرض امكانية اثبات صحة العقائد بالأدلة هل اقتنعت احدا ؟ هل قويت عقائد الناس أو آمن بها العوام ؟ ان الأدلة يمكن الرد عليها بأدلة مضادة فتتكافأ الادلة ، ويقع الناس فى الحيرة والتردد والشك واللاأدرية وبالتالى ينتهون الى الكفر بدلا من الايمان طبقا لمقاييس « علم

---

(٣٤) عرف عن ابن الروائدى ذلك وغيره من طبقة المتكلمين المهنيين ، ابرازا للبراعة او تغيرا للمصلحة طبقا لاتهام الخياط له ولهم .

الكلام » نفسه وتصنيفه للفرق(٣٥) . هل هناك عقائد أصلا أم أنها كلها تعبر عن مصالح وقوى اجتماعية بما فى ذلك التوحيد الذى يعبر عن مصالح المضطهدين والمعذبين والمظلومين والفقراء والعبيد والمساكين من أجل اعادتهم الى البنية الاجتماعية الموحدة ، والذى يعبر عن القبائل المشتتة التى مزقت شملها الحروب والمنازعات من أجل توحيدها فى أمة واحدة قادرة على وراثة الأرض والامبراطوريتين المنهارتين آنذاك ؟ ان العقيدة تعبر عن وضع اجتماعى ، تأصيل نظرى لموقف انسانى . ولما كانت العقائد هى وسائل للحراك الاجتماعى وكان الحراك الاجتماعى بالضرورة حراكا لصالح الأغلبية الصامتة كانت العقيدة ثورة ، وكان تاريخ العقائد جزءا من تاريخ الثورات الاجتماعية ، وكان تاريخ الأديان جزءا من التاريخ البشرى . هل حل الصراع العقائدى بالاقناع باستعمال الأدلة على صحة العقائد نظريا أم حله بالصراع الفعلى على الطبيعة وفى الواقع ؟ لما كان الهدف من العقائد هو التأصيل النظرى للأوضاع الاجتماعية والمواقف الانسانية منها فان اثباتها لا يكون بالأدلة النظرية من أجل اثبات صحتها النظرية بل يكون بالدفاع عن هذه الأوضاع ، كل من موقعه ، بالفعل . فالتصديق لا يكون بالعقل بل بالممارسة . لا يوجد « علم كلام » مكتبى لاثبات صحة عقائد نظرية بل حركة صراع اجتماعى ، لا يقوم به متكلم من صحن الدار أو المسجد وظهره على عامود ، متكئا على وسادة وأمامه المؤلفات والمصنفات ، وأمامه التلاميذ ، ويحيط به المعجبون والمحاورون بل يقوم الامام الفقيه بقيادة هذا الصراع ، وقيادة الجماهير فى حركة تاريخية دفاعا عن مصالحها وتحقيقا للتوحيد ، من المسجد وفى الشارع ، فى الحقل وفى المصنع ، بقوة العقيدة وثقل الجماهير من أجل الثورة .

وربما لا يوجد حد آخر للعلم لأنه لا وجود للعلم على هذا النحو القديم . ومع ذلك يمكن وصفه بعد اعادة بنائه وتصحيحه واعادته من الوضع الزائف القديم الى الوضع الصحيح الحالى ، وتحويله ليبين فقط من « علم الله » الى « علم الانسان » فقد لا يكون هذا التقابل معبرا تماما

---

(٣٥) أنظر الخاتمة : من الفرقة المذهبية الى الوحدة الوطنية .

عن جوهر الحضارة التى نشأ فيها هذا العلم بل من علم « العقائد الدينية » الى علم « الصراع الاجتماعى » فهو العلم الذى يتناول العقائد الدينية كموجهات لسلوك الجماهير اليوم ، والتاريخ شاهد على ذلك منذ نشأة الدولة الاسلامية الأولى فى المدينة حتى انتصار الثورة الاسلامية الكبرى فى ايران — من أجل المساهمة فى حل قضاياهم المصيرية مثل الاحتلال ، والقهر ، والتخلف ، والفقر ، والتغريب ، وسلبية الجماهير . هو العلم الذى يضع الأسس النظرية لسلوك الأمة الفردى والجماعى فى مرحلة تاريخية محددة ، وهى المرحلة التاريخية الحالية التى يعيشها جيلنا . فالجماهير مازالت مؤمنة ، تراثية ، عقائدية ولكنها فى نفس الوقت فى وضع احتلال وقهر وفقر وتجزئة وتخلف وتغريب ولا مبالاة . جربت مناهج التغيير الاجتماعى والأيديولوجيات العلمانية للتحديث ولكن ظلت قضاياها الرئيسية كما هى لم تحل ان لم تزد صعوبة بعد أن جرب التغيير بواسطة القديم ، وجرب التغيير بواسطة الجديد كما جرب التغيير بواسطة التوفيق بين القديم والجديد ، وكانت النتيجة اما تقوقع القديم فى الجماعات الاسلامية الغاضبة ، أو تقوقع الجديد فى الجماعات السرية المنتشرة او انتهاء التوفيق الى ردة ونفاق واستعمال القديم المتخلف كستار للجديد العميل(٣٦) .

٢ — **وضع تعريف جديد** : كما يلاحظ على هذا الحد القديم « العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية » أنه خال من أى تحديد لمضمون هذه العقائد الدينية . فاذا كانت العقيدة تعنى التوحيد اى نظرية فى « ذات » الله فقد يكون ذلك متفقا مع ظروف نشأة العلم القديمة حيث كان التوحيد النظرى بهذا المعنى موضع الأخطار ، ومظان الطعان بعد أن انتصر

---

(٣٦) أنظر « التراث والتجديد » أزمة التغير الاجتماعى ص ٣٧ — ٥١ أيضا « التراث والتغير الاجتماعى » . الدين والثورة (١) فى الثقافة الوطنية ، « اليسار الاسلامى ومستقبل مصر » ، الدين والثورة فى مصر(٢) فى اليسار الدينى . أيضا

Des Idéologies modernistes à L'Islam Revolutionnire. Paris. 1983 : The Origins of modern Conservatiam and Islamic Fundamentalism, 1979 ; Islamic Alternaitive in Egypt. USA. 1980.

« التوحيد العملى » على الأرض وفتحت البلدان عندما أراد الأعداء النفاذ الى مصدر القوة الجديدة وهى العقيدة . ثم انتصر التوحيد النظرى وظهر التنزيه ممثلا فى نظرية الذات والصفات والأفعال ، وتم اثبات وجود الصانع بالعقل ، والبرهنة على صفاته الكاملة ، كما تم اثبات النبوة وامكانها وصدقها . ثم تحول علم التوحيد من الدفاع الى الهجوم فأثبت وجوه الخطأ فى النقل فى الكتب المقدسة فى الملل الأخرى ، ونقد التجسد والتثليث ، وبين خطأ الشرك ، وأخطاء الممارسات العملية للكهان والأحبار(٣٧) . ولما أصبحت المباحث الفلسفية العامة هى الأسس النظرية لعلم التوحيد بعد أن توقفت فى علوم الحكمة ، وتسربت اليه ، استطاع العلم ان يقضى على آخر ما تبقى من تشبيه وفكر دينى تقليدى أو كاد حتى لم تعد الآلهيات والسمعيات أكثر من ربع العلم ، واحتوت المقدمات النظرية الخالصة ثلاثة أرباعه(٣٨) . أما اليوم فقد تغيرت مواطن الخطر ومظان الطعان ، وتحولت من ذات الله وصفاته وأفعاله الى أراضى المسلمين وثرواتهم ، وحرياتهم وهويتهم ، ثقافتهم ووحدتهم . قد تتحول أيضا المقدمات النظرية العامة من نظرية فى العلم يغلب عليها الاستدلال ونظرية فى الوجود يغلب عليها مبحث الجواهر والأعراض الى مقدمات نظرية أخرى بها نظرية فى العلم تغلب عليها الرؤية المباشرة للواقع والاحصاء الدقيق لمكوناته ، ونظرية للوجود يغلب عليها تحليل الوجود الانسانى الاجتماعى ومفاهيمه الرئيسية مثل الحرية والعدالة والديموقراطية والتقدم والتحرر والنهضة . لقد تغير الواقع الاجتماعى والسياسى كلية عند القدماء وعندنا ، وتحول من دولة منتصرة قديما وامبراطورية مترامية الأطراف الى دولة محتلة حديثة متجزئة متخلفة تتكالب عليها الدول العظمى كما تتآكل الطيور الجارحة على قصعتها للقضاء على استقلالها ، ونهب ثرواتها ، ومنع وحدتها ، وتشتيت شملها ، وايقاف تقدمها ، واجهاض نهضتها(٣٩) . ولما كانت أوضاع الناس الاجتماعية هى أساس الواقع ،

---

(٣٧) يتضح ذلك بوجه خاص فى « الفصل » لابن حزم وفى « الملل والنحل » للشهرستانى .

(٣٨) انظر الفصل الثانى ، « بناء العلم » .

(٣٩) أنظر « التراث والتجديد » ، تغير البيئة الثقافية ، ص ١٥٧ — ١٧١ .

وكان الواقع أساسا هى الأوضاع الاجتماعية للناس فان الأمور العامة القديمة (الواحد والكثير ، الماهية والوجود ، العلة والمعلول ، الوجود والعدم ، الوجوب والمكان ، القدم والحدوث ... الخ) بالنسبة لنا هى المفاهيم الحديثة التى تؤثر فى عقول الشباب ، مفاهيم الحرية والتقدم والعدالة والمساواة ، والانسان والمجتمع والتاريخ . والواقع الماضى المهاجم فكرا والمنتصر واقعا عند القدماء هو بالنسبة لنا الواقع الحالى المهاجم أرضا والمهزوم واقعا . واذا كان العقل عند القدماء اساس نظرية العلم فان الوعى عندنا هو شرطها . واذا كان الوجود عند القدماء هو الوجود الطبيعى أو الميتافيزيقى فان الوجود عندنا هو الوجود الاجتماعى والسياسى والاقتصادى للأمة ، أحوال المسلمين ومصائرهم ، ثرواتهم وأراضيهم ، وحدتهم وقوتهم ، وهو ما فكر فيه المصلحون من قبل ، وما حاوله الضباط الأحرار من بعد(٤٠) . علم « أصول الدين » اذن هو العلم الذى يقرأ فى العقيدة واقع المسلمين من احتلال وتخلف وقهر وفقر وتغريب وتجزئة ولا مبالاة كما يرى فيها مقومات التحرر وعناصر التقدم وشروط النهضة لو تم اعادة بنائه طبقا لحاجات العصر بعد أن بناه القدماء تلبية لحاجات عصرهم . فقد احتلت الأراضى وفى مقدمتها فلسطين ، ونهبت الثروات من الاستعمار الخارجى أو الاقطاع الداخلى حتى أصبح يضرب بنا المثل فى أعلى درجات الغنى وأحط مستويات الفقر ، غنى الأقلية المترفة ، وفقر الأغلبية المطحونة ، وقضى على الحريات باسم الأهداف القومية والأخطار الخارجية ، وانتشرت المحافظة من ثنايا الثورة المعاصرة وبراثن الحركة التقدمية ، وزاد التغريب ، وضاعت الهوية أو كادت وهى ترزح تحت أكوام المترجمات التى تمنع العقل من الفكر والابداع ، وتجزأت الأمة وتشتتت ، وتقطعت أوصالها وأطرافها بعد أن كانت أمة واحدة قلبا وأطرافا ، محورا ومحيطا ، مركزا ودوائر . فاذا كان علم أصول الدين يقوم تلبية لحاجات العصر ، وكانت هذه متغيرة من عصر الى عصر فاننا اذا عددنا حاجات المسلمين اليوم التى يمكن أن تكون مادة لعلم أصول الدين وباعثه الأول على اعادة بناء العقيدة وجدناها :

---

(٤٠) « اجهاض العقول » ، « مخاطر السلام » ، « الضباط الأحرار أو المفكرين الأحرار » فى الدين والثورة فى مصر (١) فى الثقافة الوطنية .

(أ) الحاجة الى وضع أيديولوجية واضحة المعالم وسط هذا الخضم الكبير من أيديولوجيات العصر المنتشرة فوق الواقع سواء كانت مستعارة أو محلية متخلفة أو توفيقية بين هذا وذاك . وعلى هذا النحو يمكن حل موضوع « الأصالة والمعاصرة » الذى مازلنا نتجادل حوله ونبحث فيه منذ فجر النهضة الحديثة حتى الآن وربما الى عدة أجيال قادمة أخرى ان لم يقدر لمشروع « التراث والتجديد » أن يعيش ويستمر ويؤثر ، وينقل الحضارة من طور الى طور ، من طور الشروح والملخصات الى دور النهضة الثانية ، من القرون السبعة الأخيرة (من السابع حتى الرابع عشر) الى قرون سبعة قادمة (نهضتنا الأولى من القرن الأول حتى السابع) . حينئذ يربط الناس بين ماضيهم وحاضرهم ، ويقومون بحركات التغيير الاجتماعى من خلال التواصل لا الانقطاع ، وتنتهى الازدواجية من حياتنا ويتوارى فصام الشخصية الوطنية بين الحركة الدينية المحافظة والحركة التقدمية العلمانية ، ويكون « علم أصول الدين » قد حقق الهدف المرجو منه وهو اقامة علم نظرى من أجل توجيه الواقع ، سدا للفراغ النظرى والركود العملى فى حياتنا المعاصرة . فيعاد فهم العقيدة ، ويعاد تصورها وتأصيلها فى وجدان العصر ، وخلق ثقافة وطنية مرتبطة بجذورها فى القديم ، وقائمة على تحليلات الواقع المعاصر . ومن ثم نشأت الحاجة الى معرفة احصائية دقيقة لواقعنا المعاصر حتى يمكن فهم العقائد وتفسيرها على أساسها كما يفعل الأصولى القديم فى البحث عن العلل الفاعلة والمؤثرة فى سلوك الناس ، كما أننا فى حاجة الى تحليل نفسى اجتماعي للجماهير حتى يمكن معرفة موجهات سلوكها وبواعثها ، واعادة تفسير العقائد حتى تكون موجهات مثالية للسلوك . ويستدعى ذلك تطوير حركات الاصلاح الدينى الحديث التى لم تؤت أكلها بعد ، ولم تستنفد أغراضها كلها ؛ بل واقالتها من عثراتها وردتها وتراجعها من مؤسسها الأول حتى ممثلها الأخير(٤١) . وعلى هذا يمكن الانتقال من الاصلاح الى النهضة حتى يمكن الانتقال بعد ذلك من النهضة الى الثورة . كما يستدعى ارساء قواعد النظرة العلمية كما كان الحال عند القدماء خاصة فى علم

---

(٤١) أنظر : « ماذا يعنى اليسار الاسلامى ؟ » فى « اليسار الاسلامي » ، العدد الأول .

أصول الفقه ، وهى النظرة التى تسلم بكل معطيات الواقع المادية والمعنوية . كل ذلك يؤدى بنا فى نهاية الأمر الى صياغة جديدة لعلم أصول الدين وفروعه مثل « لاهوت الثورة » ، « لاهوت التحرر » ، « لاهوت التنمية » ، « لاهوت التغير الاجتماعى » ، « لاهوت المقاومة » ، « لاهوت التقدم » ، « لاهوت العدالة الاجتماعية » ، « لاهوت الوحدة » ، « لاهوت الجماهير » ، « لاهوت التاريخ » ، ... الخ . وتلك هى « رسالة التوحيد » .

(ب) ليست مهمة علم أصول الدين الجديد نظرية فحسب بل هى أيضا مهمة عملية من أجل تحقيق الأيديولوجية بالفعل كحركة فى التاريخ بعد تجنيد الجماهير من خلال ثورة عقائدها . ومن ثم كان من مهامه القضاء على احتلال أراضى المسلمين المباشر منها مثل فلسطين وغير المباشر منها فى صورة قواعد أجنبية أو تسهيلات دفاعية برية أو بحرية لقوى أجنبية شرقية أو غربية أو الأحلاف العسكرية أو المناورات المشتركة أو تبادل المعلومات العسكرية والخبرات الفنية ، تعددت الأسماء والمسميات واحدة . ومن مهامه أيضا القضاء على نهب ثروات المسلمين من الخارج ونهب الاقطاع لها من الداخل ، واعادة توظيفها لخدمة جماهير المسلمين ، والقضاء على استغلال هذه الثروات من الخارج أو الداخل من أجل قيام اقتصاد وطنى مستقل للأمة . وكذلك أيضا تنمية موارد المسلمين الطبيعية وعدم تركها نهبا من الخارج أو دون السيطرة عليها وتركها للكوارث والفيضانات . وغريب حقا عندما يذكر الثروة والغنى فيذكر المسلمون ، الأغنياء الجدد منهم . وعندما يذكر الفقر والجوع يذكر أيضا المسلمون ، عامة المسلمين . وكأنها ليست أمة واحدة بل أمتان ، المال فيها دولة بين الاغنياء ، والفقر فيها شائع وعام بين الفقراء . ومن مهامه أيضا القضاء على كل صنوف القهر والتسلط . يضرب بالأمة المثل فى وفرة عدد المسجونين السياسيين ، واضطهاد المعارضة ، وهربها من أوطانها الى الخارج ، والتصفية الجسدية للخصوم ، وصياغة القوانين الاستثنائية والدساتير من أجل التقنين لحكم الفرد المطلق ، واجراء الاستفتاءات الشعبية لانتزاع الناس حرياتهم وهى منزوعة سلفا . كما يهدف الى توحيد الأمة ، ولم شتاتها ، وجمع أجزائها المبعثرة ، وتجاوز الحدود المصطنعة التى وضعها الاستعمار بين أجزاء الأمة ، وآثار الأحقاد

والضغائن بين طوائفها وجعلها أحزابا وشيعـــا « كل حــزب بما لديهم فرحون » . ويكون همه الرئيسى القضــــاء على كل مظاهـــر التخلف فى الأبنية التحتية والفوقية ، فى الهياكل الاجتماعية والتصورات الذهنية حتى يمكن نقل المجتمع كله من مرحلة تاريخية الى مرحلة اخرى ، ويتحول من الخلود الى الزمان ، من الفيض والصدور من الأعلى الى الأدنى الى التقدم فى التاريخ ، من الخلف الى الامام . كما يقضى على التغريب محافظة على الهوية ، ويحجم الآخر ابرازا لدور الأنا ، ورد الحضارات الغازية الى حدودها الطبيعية لافساح المجال لابداع الحضارات المحلية(٤٢) . واخيرا تكون المهمة تجنيد الجماهير ، فتكون العقيدة المتحركة ، والتوحيد الحى ، فالتوحيد والجماهير واجهتان لشىء واحــد ، والعقيدة والحــزب يمثلان النظر والعمل ، يجمعان بين الايمان والتصـــديق . ولا يبدو فى ذلك أى تجاوز لعلم اصول الدين والحاقه بعلم الفقه ، وذلك لأن الفصـــل بين العلمين غير واقع ، وان كنا قد ورثناه من التراث . ومهمتنا اعادة بنـــاء التراث من اجل اقامة « لاهوت الفقه » و « عقيدة الثورة » اى تأسيس علم اصول الدين الذى يقوم على الاجتهاد ، والذى يجمـــع بين النظـــر والعمل ، بين الأصول والفروع . وهو « الاســـلام السياسى » الذى طالما مارسه المصلحون وحاول صياغته النظار والباحثون(٤٣) .

(جـ) ليست مهمة علم اصول الدين عملية نظرية فحسب بل عملية فعلية فى الواقع اى الدفاع الفعلى وتحقيق التوحيد فى العالم الاسلامى ، قلبه وأطرافه بصرف النظر عن الأسماء المحدثة له : العـــالم الإفريقى الأسيوى ، العالم الثالث ، مؤتمر القارات الثلاث ، دول عدم الانحياز ، الشعوب المتحررة حديثا ... الخ . فمنذ فشل الحروب الصليبية قديما فى الغارة على العالم الاسلامى ، قلبا وبرا ، بدأت المحاولة الثانية بالالتفاف

---

(٤٢) انظر بحثنا « التراث والنهضـة الحضارية » الدين والثورة فى مصر (١) فى الثقافة الوطنية .

(٤٣) نخص منهم بالذكر صديقنا الاستاذ الدكتور انور عبد الملك فى بحوثه العديدة حول « الاسلام السياسى » و « نهضـة مصر » و « ريـــح الشرق » و « الجبهة الوطنية المتحدة » .

حوله ، أطرافا وبحرا . فيموت القلب نزيفا وتتآكل الأطراف جمودا ، وتتساقط الواحد تلو الآخر . ينتشر سرطان الغزو الصهيوني الاستيطاني في القلب ابتداء من فلسطين وتتآكل الأطراف تحت ضربات الاستعمار في جنوب شرقي آسيا ، ووسط افريقيا وجنوبها . والحزب الاسلامي الجماهيري قادر على تجنيد المسلمين وطاقاتهم بدلا من التحزب والتشعب والتشتت في الأيديولوجيات العلمانية أو السلبية واللامبالاة وايثار موقف المتفرج الذي لا يعنيه من الأمر شيء . وبالتالي تتأكد وحدة العالم الاسلامي الحالي ، الفكرية والعملية ، العقائدية والتشريعية ، سواء كان ناطقا بالعربية أم بغير العربية ، تركية أو فارسية أو اردية أو ماليزية . فالروابط الثقافية ، والتاريخ الحضاري ، والعقيدة المشتركة ، والمخاطر الواحدة اقوى من الحدود القومية . يمكن تكوين جبهة واحدة من دول آسيا وافريقيا ضد المخاطر التي تهددها الآتية من الاستعمار الغربي القديم والجديد ، ومواصلة النضال المشترك من خلال « ثورة العقيدة » أو « عقيدة الثورة » ، واستئناف التعريب ، والانتشار الحضاري ، والتعمير البشري والعمراني . هذه الجبهة تكون نواة لتوحيد المسلمين في نظام واحد ، اتحادي أو فيدرالي أو كونفيدرالي أو وحدوي ، وهو ما تصبو اليه الأمة وما يعج في صدرها . تأخذ « الخلافة » اذن مدلولها الحديث ، يكون هو اتحاد آسيا وافريقيا والمتعاطفين معه من دول العالم الثالث أو دول عدم الانحياز أو دول القارات الثلاث ثم تنفتح على الشرق كما كان الحال قديما حيث انتشرت الحضارة شرقيا بينما عاداها الغرب حتى الآن وكما دعي الى ذلك في حركاتنا الاصلاحية الحديثة من انشاء « للجامعة الشرقية » بعد أن ربطنا الاستعمار بمنطقته الحضارية ، جغرافيا وثقافة ، وجعلنا امتدادا بحريا له ، ثقافيا واقتصاديا وسياسيا وعسكريا وبشريا . وامكانيات العالم الاسلامي الحالية النظرية والعملية ضخمة تساعد على تحقيق هذا المطلب . يزيد عليها ربط المؤسسات الاسلامية والمعاهد العلمية ، ومراكز الأبحاث والجامعات الوطنية والتنسيق بين الأحزاب السياسية وتبادل الصحف اليومية والدوريات حتى يمكن توحيد العمل ، وتحقيق ما يمكن تحقيقه من خطة شاملة يتم انجازها خطوة خطوة ، فالعمل الجماعي هو الوسيلة لخلق امكانيات جديدة للأفراد . وبالتالي تحل مشاكل التربية الاسلامية ، واعادة

خلق المسلم الكامل كفرد ثم اعادة بناء الجماعة الاسلامية كأمة من أجل تحقيق الوحدة الاسلامية ، وخلافة الأمة فى الأرض . وهو ما ركزت عليه أيضا الدعوات الاصلاحية الحديثة . فاذا تم ذلك يمكن للعالم أن يجد قيادة جديدة فكريا وعمليا ، وريادة انسانية شابة بعد أن تخلت القيادات القديمة ، وعلى رأسها القيادة الغربية ، عن مثلها ، وتوارت الى الخط الخلفى ، وان كانت مازالت تصارع من أجل البقاء ، ومن أجل البعث بدماء جديدة ، وتغيير جذرى فى النظر والسلوك(٤٤) .

رابعا : موضوعه :

١ — **ذات الله** : يظن القدماء خطأ أن موضوع العلم هو « ذات الله » مع أن « الذات الالهية » لا يمكن أن تكون « موضوعا » للعلم ، فالذات لا تكون موضوعا . حينئذ يكون السؤال عن الذات : هل يمكن تصوره ؟ هل يمكن ادراكه ؟ هل يمكن الأشارة اليه من أجل التصديق والتحقق من صدقه ؟ هل يمكن الحديث أو التعبير عنه ؟ هل يمكن أن يتحقق فى الحياة العملية ؟ « الله ﷻ كما يعرفه المتكلمون القدماء ذات ، وذات مطلقة . والذات لا يمكن ان تكون موضوعا . الذات تند عن الموضوع وتتجاوزه والا لما كانت ذاتا سواء الذات الالهية أم الذات الانسانية . وفى كل مرة تتحول فيها الذات الى موضوع يخطىء العلم ، ويعم الخلط . فالحديث عن الله اذن خطأ فى تصور موضوع العلم ، وجعل الذات موضوعا فى حين أن الموضوع ذات .

وتحتوى العبارة « موضوعه ذات الله » على تناقض داخلى لأن الله هو المطلق . والعلم بطبيعة موضوعه ومنهجه وغايته تحويل للمطلق الى نسبى لأنه يخضع الظاهرة العامة الى ظاهرة خاصة فى الزمان والمكان، ويميز بينها وبين غيرها من الظواهر . العلم تحديد للظاهرة فى واقعة معينة يمكن السيطرة عليها علميا وتجريبيا والتمييز بينها وبين غيرها من الوقائع . ولا يعمم بعد ذلك الا بناء على مسلمات سابقة حول الاطراد ، وهو

---

(٤٤) وقد كان ذلك أيضا مشروع « مالك بن نبى » فى « فكرة الآسيوية الافريقية » ، « شروط النهضة » .

ما يحتاج الى برهان . والله ، موضوع العلم ، لا يبدو فى وقائع ، ولا يتمايز عن غيره فى وقائع . فكيف يمكن للكلى أن يصير جزءا ؟ وكيف يمكن لعقل الانسان النسبى ، بحياته ، وادراكه ، ومصالحه وأهوائه ، ورغباته وميوله ، والموقف الانسانى كله أن يحيط بالذات المطلقة التى لا يعتريها الموت ، ولا يحدها عقل أو ادراك ، ولا تمسها الرغبات والميول ، ولا تنتابها الدوافع والأهواء ، ولا يسرى عليها أى موقف انسانى ؟ صحيح أن العقل يتميز بصفات الادراك ، وأن الحدس قادر على ادراك البديهيات ، وأن أوليات العقل عامة ، مطلقة وشاملة ، ولكن العقل أيضا موجود فى بيئة معينة ، وصاحبه ذو مزاج معين ، مرتبط بالأهواء والانفعالات ، وتسيره المصالح الخاصة والعامة . ان صفة الاطلاق هذه كثيرا ما تخفى تحتها كثيرا من المواقف الانسانية النسبية ولكن الغرور الانسانى أو الرغبة فى التميز على الآخرين ، وايثار السلطة وحب التسلط يدفع الانسان الى خارج موقفه وبيئته ادعاء وغرورا . حتى اذا استطاع الفيلسوف بقدرته على النظر ، والرياضى بقدرته على التجريد ، والمنطقى بقدرته على الصورية فان الله لا يمكن أن يدرك كفكرة أو كمفهوم أو كتصور الاله « اله حى » يسمع ويبصر ويتكلم ويريد ، اله المؤمنين المحتاجين وليس اله الفلاسفة والنظار . أما ادراكه بالوجدان وبالذوق فذاك طريق الصوفية وليس طريق المتكلمين ، مكانه فى علوم التصوف وليس فى علم أصول الدين . ولا يعنى ذلك أن الله سر ، كما هو الحال فى المسيحية ، لا يمكن معرفته الا عن طريق الايمان . فالله بالنسبة لنا هو كلامه ، والكلام موجود فى القرآن ، والقرآن كتاب صح نقله ، ويمكن فهمه وتفسيره بل وتأويله طبقا لشروط التأويل . وهو موجود أيضا كمبدأ فى المعرفة كفكرة محددة ، وفى الأخلاق كمثل أعلى أو مطلب يمكن ادراكه بالحدس والاستدلال من خلال عناصر الثبات فى التجارب البشرية ، وبتحليل الواقع الاجتماعى والتاريخى(٤٥) . وهو أيضا المعنى الشائع للقول

---

(٤٥) وهذا هو أيضا موقف المهندسين فى الالهيات فى انكارهم أن النظر فى الالهيات يفيد العلم « لأن التصديق موقف على التصور وذات الله غير معقولة ولا جائزة التعقل » طوالع الأنوار ص ٣٠ . « الطائفة الثانية من منكرى النظر المهندسون قالوا انه يفيد العلم فى الهندسيات دون الالهيات والغاية فيها الظن والأخذ بالأحرى والأخلق . واحتجوا بوجهين :

المشهور بأن العقول قاصرة عـن ادراك ذات الله أو أنها محـدودة أو عاجزة ، فيكون العيب في نقص العقل وليس في طبيعة الموضوع ، واتهام الذات بالجهل وليس بأن الموضوع مستحيل أو مجـرد وهم ؛ بادعـاء معرفته(٤٦) . لذلك احتاط القدماء مرتين . الأولى في عدم بحثهم ذات الله مباشرة بل عن طريق غيرها مثل الجواهر والأعراض أي الأمـور العقلية العامة المستقلة عن ذات الله ، يدركها العقل كعلم سابق على علم ذات الله . وهي التي أصبحت فيما بعد « المقدمات الضرورية » للعلم خاصة مبحث الجوهر والعرض الذي بلغ أكثر من نصف العلم ، وثلاثة أرباع المقدمات النظرية كلها بنظريتيها ، العلم والوجود ؛ في القرنين السـابع والثامن(٤٧) . وهو ما حدث أيضا في علوم الحكمة مـن جعل الحـكمة

أ ـ الحقائق الآلهية لا تتصور ، والتصديق بها فرع التصـور . فإمكان طلب التصديق موقوف على تصور الموضوع والمحمول . والحقائق الالهية غير متصورة لنا لما سبق أنا لا نتصور الا ما نجده بحواسنا أو نفوسنا أو عقولنا . واذا فقد التصور الذي هو شرط التصديق امتنع التصديق أيضا .

ب ـ أقرب الأشياء الى الانسان هويته التي يشير اليها بقوله أنا ، وأنا غير معلومة اذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معهـا الجزم بشيء من الأقوال المختلفة .. واذا كان أقرب الأشياء اليه كذلك فيما ظنك بأبعدها ؟ المواقف ص ٢٦ نفس الحجتين موجودتان في المحصل ص ٢٤ ، طوالع الانوار ص ٣٠ .

(٤٦) « لأن عقولنا لا يمكن أن تدرك ذات الله ولاكنه صفاته ، وكنه الذات وكنه الصفات العلية خارج عن طور العقول البشرية ، « وما قدروا الله حق قدره » ، « ولا يحيطون به علما » ، ولذلك ورد « تفكروا في آلاء الله ، ولا تفكروا في ذاته فانكم لن تقدروا الله حق قدره » . وقال المرتضى: العجـز عن درك الادراك ادراك والبحث عن سر كنه الذات اشراك « لا يحسن من احد أن يقول في الله سبحانه أو يعتقد فيهمـا يتصل بالعدل والتوحيد بظن ولا حدس ولا تقليد ولا توهم ولا تصور . وان كنا قد بينـا في نفي التشبيه أن التصور فيه تعالى يستحيل لفقد الشرائط التي لها يصح التصور » المغني ج (١٠) النظر والمعارف ص ٥٣٢ .

(٤٧) انظر فيمـا بعد الفصل الثاني ، بناء العلم ، الفصل الرابع : نظرية الوجود . ويشكك الايجي صاحب المواقف بأن هذه الأمور العـامة

الطبيعية سابقة على الحكمة الالهية ، وجعل الحكمة المنطقية سابقة عليهما معا ، أو وضع العلم الطبيعى والعلم الالهى فى علم واحد فى تصنيف العلوم(٤٨) . والثانى هو الاعلان المبدئى قبل الانتقال من مبحث الوجود الى وصف ذات الله بأن الذات لا يمكن تصورها أو ادراكها وبأن « الله فى ذاته » يستحيل معرفته ودون الاقرار فى نفس الوقت بأنه سر مجهول . « فذات الله » فى حقيقة الأمر هو « الله فى ذاته » . وكل ما لدينا هو تقريب وتيئيس ، وبذل الجهد العقلى قدر المستطاع بالاعتماد على النقل وعدم الخروج عليه لا فرق فى ذلك بين عقليين ونقليين ، بين معتزلة وأشاعرة(٤٩) .

واذا كان « ذات » الله لا يمكن تصوره او ادراكه فانه أيضا لا يمكن الاشارة اليه حتى يمكن أن يتم به تصديق أو تحقق فى العلم(٥٠) . ليس هناك شىء فى العالم يسمى « ذات الله » يمكن الرجوع اليها أو تكون مقياسا للتحقق والصدق . وبعبارة منطقية نقول ان « ذات الله » مفهوم بلا ما صدق . فهو بحسب تعريفه ليس متعينا فى زمان أو مكان ، والعلم لا يكون الا لموضوعات متعينة والا كان علما صوريا خالصا لا شأن له بالكثرة وهو ما لا يمكن استعماله لموضوع « ذات الله » التى هى على اتصال بالعلم من خلال « الصفات والافعال » . لا يدرس العلم اذن الا

= ليست بينة فى ذاتها وبالتالى لابد لها من العلم . وهذا فى الحقيقة تسلسل الى ما لا نهاية فى تأسيس العلم بحيث يكون كل علم فى حاجة الى علم سابق . ولكن « الأمور العامة » أو « المقدمات النظرية » هى البدايات اليقينية العقلية التى جعلها القدماء مقدمة العلم ولا علم قبلها . المواقف ص ٧ .

(٤٨) الأول موقف ابن سينا فى « الشفاء » وفى « النجاة » والثانى موقف الفارابى فى « احصاء العلوم » .

(٤٩) انظر فيما بعد الفصل الخامس : الوعى الخالص (أوصاف الذات)

(٥٠) يستعمل لفظ « ذات » مؤنثا ومذكرا فى آن واحد طبقا للسياق . وكلاهما صحيح مثل لفظ « روح » .

موضوعا موجودا بالفعل والا لكان أدخل فى الفلسفة التى تدرس التصورات الشاملة أو فى علم النفس الذى يدرس نشأة هذه التصورات وتكوينها فى الظروف النفسية أو فى علم الاجتماع الذى يحلل الظروف الاجتماعية التى تساعد على ظهور مثل هذه التصورات أو فى علم تاريخ الأديان لدراسة التصورات المختلفة للموضوعات الدينية حسب الزمان والمكان ، والملل والنحل ، والشعوب والأجناس ، والبيئات الثقافية والحضارات البشرية على مختلف العصور أو فى علم الجمال لدراسة التعبيرات الجمالية والشعر الصوفى والفن الدينى الذى يعبر عن التصورات المختلفة لله . الحديث عن « ذات الله » اذن خطأ فى نظرية الصدق فى المنطق القائمة فى أحد معاييرها التقليدية على ضرورة تطابق المفهوم مع الماصدق . حتى ولو أمكن اثبات موجود كامل لا متناه يحوى جميع صفات الكمال كيف يمكن اذن الانتقال من عالم الأذهان الى عالم الأعيان ؟ بل ان « الدليل الانطولوجى » نفسه افتراض محض لأن الانتقال من الفكر الى الوجود لا يمكن أن يتم نظرا ، بل لا يتم الا عملا من خلال جهد الفرد وفعل الجماعة وتحقيق الأيديولوجية فى التاريخ ، وتحويل المثال الى واقع ، والامكانية الى وجوب(٥١) .

واذا كان « ذات » الله لا يمكن تصوره أو ادراكه أو الاشارة اليه فانه لا يمكن أيضا التعبير عنه لأن اللغة الانسانية لا يمكن أن تعبر الا عن التصورات أو الادراكات أو الموضوعات أو المعانى الانسانية . كيف يمكن اذن التعبير عن المطلق بلغة نسبية ؟ كيف يتم للانسان التعبير

---

(٥١) « وقد اتفق علماء الكلام جميعا على انكار الوجود الذهنى ، ولا يعترفون الا بالوجود العينى » المقاصد ص ١٩ ، « ان موضوع العلم لا يبين فيه وجوده فيلزم اما كون اثبات الصانع بينا بذاته أو كونه مبينا فى علم أعلى والقسمان باطلان » المواقف ص ٧ ، كذلك يعترض الايجى على جعل موضوع العلم الموجود بما هو موجود لأنه « قد يبحث فيه عن المعدوم والمحال وعن أمور لا باعتبار انها موجودة فى الخارج كالنظر والدليل . وأما الوجود فى الذهن فهم لا يقولون به » المواقف ص ٨ . أنظر أيضا مقدمتنا لكتاب « الايمان باحثا عن العقل » لأنسليم فى « نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط » ص ١١٨ — ١٣٤ ، الاسكندرية ١٩٦٨ ، القاهرة ١٩٧٨ ، بيروت ١٩٨١ .

عن شيء لا يقدر على التعامل معه أو ضبطه ولا يمكن العثور له على صياغة ؟ الحديث عن « ذات » الله اذن خطأ في تصور وظيفة اللغة ، فأى دراسة لموضوع « الله » لابد وأن تقع بالضرورة في التشخيص لأنه لا يمكن الحديث عن « الله » الا باستعمال اللغة الانسانية ، وباعمال الجهد الانساني والذهن الانساني . فتصور الله على أنه صانع وعلى أن له أحوالا وصفات ، ايجابية أو سلبية ، تصور انساني خالص . وقد تكون لغة الصمت هي أقدر لغة على التعبير عن « ذات » الله هروبا من قضية اللغة(٥٢) . وقد حاول الصوفية حل الاشكال عن طريق الرمز . ولكن اللغة الرمزية أيضا ينطبق عليها قصور اللغة التقليدية . فمهما كان للرمز من قدرات تعبيرية فائقة فانه يظل محدودا بما يثيره في الذهن من معان مرموز اليها ، ويظل الفرق شاسعا بين الرمز والمرموز ، وبين المرموز وموضوع الرمز . وان ما يوحى به الرمز من حس وتخييل وتصوير يثبت أنه لا يمكن الحديث عن « ذات » الله الا بطريق التخييل والتصوير الفنى كما لاحظ ذلك قدماء النقاد والمحدثون والمعاصرون(٥٣) . ليس أمام الانسان اذن ، اذا ما أراد الحديث عن « ذات » الله الا التشبيه والقياس ، التشبيه بنفسه والقياس على العالم ، واثبات أوصاف الانسان الايجابية كصفات ثبوتية لله ، ونفى أوصاف الانسان السلبية كصفات سلوبية عن الله . وبالتالى يكون كل حديث عن الله هو حديث عن الانسان . يتوهم الانسان أنه يتحدث عن الله في حين أنه يتحدث عن نفسه(٥٤) .

---

(٥٢) « التراث والتجديد » ، منطق التجديد اللغوى ، (١) قصور اللغة التقليدية ص ١٢٧ — ١٣٥ .

(٥٣) من القدماء عبد القاهر الجرجاني في « دلائل الاعجاز » ، ومن المعاصرين الامام الشهيد سيد قطب في المرحلة الأدبية الاسلامية من حياته في « التصوير الفنى في القرآن » ، « مشاهد القيامة في القرآن » وأيضا « في ظلال القرآن » .

(٥٤) أنظر الفصل الخامس : الوعى الخالص ، الفصل السادس : الانسان الكامل . وأيضا بحثنا « الاغتراب الديني عند فيورباخ » عالم الفكر ، ١٩٧٩ .

لذلك قد تكون اللغة الوحيدة الممكنة للحديث بها عن الله هي لغة الاشارة او الحركة اي لغة الجسد كما هو واضح في الرقص الديني ومظاهر الطقوس وشعائر العبادات . ولكنها ايضا لغة رمز تعبر عن مرموز . فالرمز قد يكون باللفظ او بالحركة . اما الفعل غير الرمزي فهو « الشهادة » اي لغة المقاومة ، وظهور « الذات » الالهي في الذات الانساني كحركة ونشاط وفعل ومقاومة وجهاد ونصر(٥٥) . الله اذن ليس موضوعا للمعرفة أو للتصور او للادراك أو للتصديق أو للتعبير بل هو باعث على السلوك ، ودافع للممارسة ، وقصد للاتجاه ، وغاية للتحقيق . الله طاقة حالة في الانسان من أجل أن يحيا ويسلك ويعمل ، ويحس ويشعر ويتخيل وينفعل ايضا . الله طاقة حيوية يحولها الانسان الى فعل . الله ليس موضوعا ثابتا للمعرفة بل حركة ممكنة تتم من خلال فعل الانسان ، ومشروع يمكن أن يتحقق بجهده . الله ليس تصورا بل فعل ، ليس نظرا Logos بل عمل Praxis . الله ليس موضوعا لنظرية المعرفة الا من حيث وجود مبدأ واحد شامل بل هو باعث سلوكي في علم الأخلاق . الله ليس موضوعا لفهم العالم بل وسيلة لتغييره . الله ليس موجودا وجودا نظريا يمكن اثباته بالدليل العقلي بل هو عملية ايجاد وتحقق وخلق وتقدم . الدليل الوحيد على وجوده هو دليل عملي لا نظري . والبرهان الوحيد على وجوده هو ايجاده بالفعل عندما يحققه الفرد كغاية والانسانية كمشروع . الحديث عن « ذات » الله اذن خطأ آخر في نظرية السلوك الفردي الانساني أولا والاجتماعي التاريخي ثانيا . فتصور الله على انه موجود كامل هو في الحقيقة تعبير عن رغبة ، وتحقيق لمطلب ، وتمن لأمل ، ونظرة بعيدة الى هدف ، وسير حثيث نحو غاية ، وليس حكما على وجود في الخارج . فنحن بهذا التصور نعبر عن أعز ما لدينا ، وعن أعمق تمنياتنا في ان نكون كاملين عاملين قادرين ، ونبعد عن أنفسنا عيوبنا ونقائصنا من موت وعجز وجهل . فذات الله هو ذاتنا مدفوعا الى الحد الأقصى ، ومثلنا بعد أن شخصناها ماثلة أمام الأعين . « ذات »

---

(٥٥) لا يعني ذلك اى تشابه بين وحدة « الذات » الالهي والذات الانساني وبين الحلول أو الاتحاد عند الصوفية . انما يعني استمرار الحركة الاصلاحية الحديثة خاصة عند محمد إقبال في تصوره للذاتية .

الله المطلق هو ذاتنا نحو المطلق ، ورغبتنا فى تخطى الزمان وتجاوز المكان . ولكنه تخط وتجاوز على نحو خيالى ، وتعويض نفسى عن التحقيق الفعلى لهذه المثل فى الحياة الانسانية(٥٦) . والله ليس موضوعا عقليا يمكن ان يوجد أو لا يوجد ، يمكن اثباته أو نفيه به هو مشروع الانسانية والذى تحاول تحقيقه منذ وجودها حتى الآن . الله هو تقدم التاريخ الذى يساهم البشر فى صنعه . الله ليس موضوعا للبرهنة العقلية على وجوده بل هو تاريخ يتقدم وواقع يتحرك ، وجماهير تثور ، ودول تقوم ، ونهضات تؤسس . الحديث اذن عن « ذات » الله خطأ آخر فى تصور التاريخ . واذا كان من مآسينا المعاصرة غياب البعد التاريخى من وجداننا المعاصر فان ذلك يرجع الى ظهور « الله » كبعد رئيسى ان لم يكن البعد الأوحد كما هو الحال فى تراثنا القديم . فظهور البعد الراسى فيه كان بديلا عن ظهور البعد الأفقى فى وجداننا المعاصر . « فالله » بديل التاريخ ، والتاريخ بديل « الله » . الله هو غائية التاريخ كما تبدو فى التقدم . وان اكتشاف مجتمعات اخرى فى حضارات مجاورة للتقدم والتاريخ انما كان تحولا طبيعيا لتصورهم لله ، وكما نفعل نحن الآن ، فى تراثهم القديم (٥٧) .

والتفكير فى الله كموضوع خاص فى المجتمعات النامية اغتراب بمعنى ان الموقف الطبيعى للانسان هو التفكير فى المجتمع وفى العالم ، وكل حديث آخر فى موضوع يتجاوز المجتمع والعالم يكون تعمية تدل على نقص فى الوعى بالواقع لو كان الحديث طبيعيا غير مقصود او على رغبة فى التستر والتغطية على ما يدور فيه او اعطاء لمن يعيشون عليه امانا وهميا وتعويضا نفسيا عما ينقصهم وعما يسلب منهم لو كان الحديث مصطنعا مقصودا . والشواهد فى البلاد النامية على ذلك كثيرة عندما نكثر من بناء المساجد فى اقات الهزيمة ، وعندما نكثر الحديث عن الله فى أوقات

---

(٥٦) انظر الباب الثانى « الانسان الكامل » ، الفصلين الخامس « الوعى الخالص » والسادس « الوعى المتعين » .

(٥٧) أنظر كتابنا : لسنج : تربية الجنس البشرى ، المقدمة . وايضا « لماذا غاب مبحث التاريخ فى تراثنا القديم » فى دراسات اسلامية .

الضنك . كما يحدث ذلك ايضا فى النظم الراسمالية عندما يأخذ الدفاع عن رأس المال صورة الدفاع عن الله . وعندما يتأكد التفاوت بين الطبقات وحق صاحب رأس المال المطلق فى أن يفعل ما يشاء فى صورة تأكيد للمراتب الالهية وتثبيت لسلطة الله المطلقة ، وحقه الذى لا ينازعه أو يشاركه فيه أحد . الحديث عن الله فى المجتمعات النامية فى الغالب نقص فى الوعى بالواقع اذا كان من الناس وتستر على الواقع اذا كان من السلطة السياسية(٥٨) . كما يستغل الدين ايضا فى تدعيم النظم السياسية الوراثية ، ملك عن ملك أو أمير عن أمير أو ضابط عن ضابط ، فالملك واحد سواء الله أو الأمير ، فكلاهما « صاحب الجلالة » لتدعيم شرعيتها بعد أن نقصتها الشرعية عن طريق عقد البيعة واختيار الأمة . الدين هنا يستعمل « أفيونا للشعب » من السلطة الحاكمة وان لم يستعمل بعد « صرخة للمضطهدين » فى ترات المعارضة(٥٩) .

٢ — **الصفات والأفعال** : وقد يصبح موضوع العلم الذات بعد أن تتشخص اكثر فاكثر ، ويصبح لها صفات وافعال تتعلق بالدنيا وأحوال الناس كما تتعلق بالآخرة وأمور المعاد من حشر وحساب وجزاء . تسير أمور الدنيا من معرفة وسلوك ونبوة وسياسة ، وأمور الآخرة من ثواب وعقاب(٦٠) . فتصبح أمور الدنيا والآخرة كلها من الممكنات ، وتصبح الذات وحدها الواجب الأوحد . لم تكتف الذات بأن تكون تشخيصا لمثل الانسان وغاياته التى لم تتحقق بعد ولكنها تضخمت حتى شملت كل شىء ، فيصبح كل ما عداها ممكنا فانيا ، وهى الوحيدة الموجودة الباقية الى الأبد . وقد يكون ذلك احد الجذور التاريخية مما نعانى منه فى حياتنا المعاصرة من تركيز لأمانينا القومية وتشخيصها فى مركز واحد ، يكون هو

---

(٥٨) انظر بحثنا « الأيديولوجية والدين » قضايا معاصرة (١) ، « الدين والرأسمالية » الدين والثورة فى مصر (٢) فى اليسار الدينى .

(٥٩) « اليسار الاسلامى » بوجه خاص والدينى بوجه عام يهدف الى سد هذا النقص أى الدين كتراث للمعارضة .

(٦٠) الاقتصاد ص ٥ ، المواقف ص ٧ ، المقاصد ص ٢٠ ، شرح المقاصد ص ٢٢ ، أشرف المقاصد ص ٢٠ ، اتحاف المريد ص ٢٤ — ٢٥ ، شرح الخريدة ص ٩ .

القادر وكل ما سواه تنفيذ لهذه القدرة . فى حين أن البحث فى العالم ممكن سواء فى حوادثه أو فى وضع الانسان فيه . كما أن البحث فى مصير الانسان ، فى موته وبقائه فى التاريخ من خلال آثاره وأعماله ممكن أيضا ولكن باعتباره موضوعا مستقلا غير ملحق بموضوع آخر يكون هو الشيء والانسان ظل له . الحقيقة أن « علم الكلام » عند القدماء علم « لاهوتى » بالمعنى المسيحى الغربى Théologie أى نظرية فى « الله » أو « علم الله » أو « الالهيات » بالمعنى الفلسفى . وكل المشاكل الأخرى ، ولو أنها تبدو انسانية فى مظهرها الا أنها لا توضع الا فى علاقة مع الله . فالله طرف فى الطبيعة فى صورة معجزة . فقد تصور المتكلم القديم أن الله قادر على خرق قوانين الطبيعة فى حين أنها نواميس ثابتة يمكن للعقل ادراكها وللارادة السيطرة عليها فى عالم مسخر للانسان . والله طرف فى الحرية فى صورة ارادة . فتصور المتكلم القديم أن الحرية تدخل كطرف مقابل للارادة الالهية فى حين أن طرفها المحدد هو الموقف أو العالم وليست الارادة الالهية . والله طرف فى العقل فى صورة شرع ووحى ونقل . فتصور المتكلم القديم أن النقل هو الطرف المقابل للعقل فى حين أن الواقع هو الطرف الآخر للعقل وليس النقل . والله طرف فى الخير والشر فى صورة خلق شامل لكل شيء بما فى ذلك افعال الانسان . فتصور المتكلم القديم أن الخير والشر من الله فى حين أنهما مسؤولية انسانية واختيار حر للانسان كخالق لأفعاله فى أوضاع اجتماعية معينة هو مسؤول عنها . والله طرف فى المعاد ومستقبل الانسان . فتصور المتكلم القديم أن الله يتدخل فى تحديد مستقبل الانسان ومصيره فى حين أن الانسان وتحقيق رسالته فى الحياة هو الذى يحدد مستقبله وكيفية خلوده . والله طرف فى السياسة فى صورة تعيين الامام . فتصور عالم الكلام القديم أن الله يعين الامام ، وأن علاقة الرئيس تتحدد برئيس آخر له ، هو الله ، وليس الشعب الذى يعقد البيعة والذى منه تستمد السلطة . وهكذا دخل الله بصفاته وأفعاله طرفا فى كل المشاكل الانسانية والطبيعية . ووضعت المسائل كلها وضعا لاهوتيا . فمسألة خلق القرآن مثلا وضعت وضعا خاطئا بجعل الله طرفا فيها . فى حين أن الوحى كلام موجود ، مقروء ومسموع ، متلو ومحفوظ ، يحتوى على تصور للعالم بعد فهمه ، وعلى باعث على السلوك بعد ممارسته . فهو موضوع مادى وليس صفة مطلقة لذات مشخصة . والخلق فى نهاية الأمر صفة انسانية

لفعل انسانى كما هو واضح عند الفنان(٦١) .

علم الكلام اذن مسؤول عن القضاء على النظرة العلمية للظواهر ، وذلك بالقضاء على استقلال الموضوعات وربطها دائما بطرف آخر هو الله . اذ لا يتحدد أى موضوع مثل الوجود أو الحياة أو الحرية أو السياسة أو الأخلاق ... الخ الا اذا كان الله طرفا فيه ثم تفسير هذه الظواهر باللجوء الى العلة الأولى دون العلل المباشرة . ومن ثم يجعل علم الكلام موقف الانسان فى العالم موقفا مغتربا لأنه يتصور أن أمور الدنيا انما تتحدد بأفعال ذات مشخصة من خارج العالم وليس بأوضاع العالم الفعلية . يمكن اذن تغيير علاقات الأطراف فى المسائل الكلامية وجعل الانسان فى علاقات مع الآخرين ومع الأشياء ، ووصف الانسان فى العالم كطرف فيه . ومن ثم تتغير مادة العلم من مادة لاهوتية الى مادة اجتماعية ، ومن علاقات غيبية الى علاقات مرئية . وقد يتغير فهم الدين التقليدى الوارد من تاريخ الأديان من عبادة ومعجزة وتشخيص وطقوس وعقائد وسلطة ، وسحر وخرافة وغيب وأسرار ، ويعود الى أصله من كونه وصفا للانسان فى العالم كفعل وشعور وفعل وذات . الوحى نفسه مجموعة مواقف انسانية نموذجية تتكرر فى كل زمان ومكان ، تصف الانسان فى العالم ، فالعالم هو الوطن الأوحد للانسان . أما علم الكلام فانه يعرض الوحى فى صورة أخرى مخالفة لتلك الصورة التى عرض الوحى بها نفسه . فى علم الكلام يضمر الوحى ، ويتحجر ، ويتقوقع على نفسه ، ويصبح لاهوتا فى حين أن الوحى نظرية فى الانسان وقصد نحوه . فى علم الكلام ينقلب الوحى من الانسان الى الله ويصبح « علما الهيا » فى حين أن الوحى بناء انسانى ووصف لوضع الانسان فى العالم . بل ان المشكلة الأولى فى علم الكلام ، وموضوعه الأول ، وهو ذات الله وتشخيص ماهيته وأفعاله ، موضوعة وضعا خاطئا . فالوحى قصد نحو الانسان ، ووصف لوضعه فى العالم ، وليس وصفا لذات مشخص يدور حول نفسه . يضع المتكلم المشكلة وضعا خاطئا ، ويقلب الوضع بتحويل

---

(٦١) انظر بحثنا
Théologie ou Anthropologie. ? , La Renaissance du Monde Arabe
وأيضا « لماذا غاب مبحث الانسان فى تراثنا القديم ؟ » دراسات اسلامية .

الوحى الى قصد من الانسان نحو الله وبتغيير اتجاهه من حيث هو قصد من الله نحو الانسان الى قصد من الانسان نحو الله . الوحى قصد موجه نحو الانسان ، يعطيه نظاما لحياته ومعاشه . هو وصف للعالم وللانسان فى العالم ، وصف واقعى حسى ، بديهى وجدانى ، وليس قصدا من الانسان نحو الله يعطى نظرية فى الذات والصفات والافعال على نحو غيبى افتراضى خالص يقع فى التشبيه ، وقياس الغائب على الشاهد لا محالة . فما كان فى الوحى بداية وهو الله اصبح فى علم الكلام نهاية . وما كان فى الوحى نهاية وغاية ومقصدا وهو الانسان اصبح فى علم الكلام بداية ومنطلقا . علم الكلام اذن تدمير للوحى كما أن الوحى تدمير لعلم الكلام . الوحى تعبير عن وضع الانسان الامثل فى الجماعة ليدرك المسافة بين الواقع والمثال ويقوم بتحقيق رسالته فى التوحيد بينهما بالفعل وعلم الكلام اغتراب للانسان وقذف به خارج العالم من اجل عبور المسافة من الواقع الى المثال عن طريق التمنى والخيال او بالوهم والخداع . فايهما موقف صحيح وايهما موقف مزيف(٦٢) ؟

٣ — ذات الرسول : وقد يضاف الى « ذات » الله « ذات » الرسول فيكون موضوع العلم قطبين : الله والرسول . وهو ما وضح اساسا فى علم الكلام المتاخر فى عصر الشروح والملخصات وفى كتب العقائد بعد القرن الثامن الهجرى(٦٣) . صحيح أن ذات الرسول مخلوق بشرى فان ولكن التركيز على هذين القطبين ، الله والرسول يوحى بعقائد ملل اخرى تعقد رباطا جوهريا بين الشخصين(٦٤) . بالاضافة الى ان هذين القطبين يمثلان مصدر الوحى ورسول الوحى فقط وغياب المرسل اليهم

---

(٦٢) « لماذا غاب مبحث الانسان فى تراثنا القديم ؟ » دراسات اسلامية .

(٦٣) ويتضح ذلك فى التاوية ، والكونفوشيوسية والبوذية ثم المسيحية، فقد كان لاوتزى ، وكونفوشيوس ، وبوذا ، والمسيح اشخاصا تاريخيين، انبياء ورسل ودعاة قبل أن يتحولوا آلهة . انظر رسالتنا الثانية
La Phénoménologie de l'Exégése. essai d'une hermeneutique existentielle à partir du Nouveau Testament.

(٦٤) الخلاصة ص ٢ ، تحفة المريد ، ص ١٢ ، وسيلة العبيد ص ٣ ٣ رسالة التوحيد ص ٤ ، ٢٣ التحقيق التام ص ١٥٢ — ١٧٧ .

كلية فى هذه العلاقة الثنائية وهم الناس والشعب والأمة وكأن هذا الطرف الثالث لا وجود له كمحور فى العقائد كما أن لا وجود له فى حياتنا السياسية المعاصرة . ان العلاقة الكاملة ثلاثية : مرسل ، ومرسل اليه ثم رسول يتم بواسطته التبليغ وحمل الرسالة . والمرسل اليه هم الناس ، والناس يعيشون فى عالم ، ويبحثون عن نظام . والرسول ليس له هذه الأهمية التى تجعله محورا من محاور العلم مع الله كمحـــور أول . فالرسول ما هو الا مبلغ ، أى أنه وســـيلة وليس غاية ، وما على الرســـول الا البلاغ . والا وقعنا فى « علم السيرة » وهو من العلوم النقلية الخالصة كما وقعنا فى « علم الكلام » الذى يأخذ المرسل موضوعا له أى الله . الغاية هم الناس ، وهم البشر ، وهو العالم . فكيف نسقط الغاية من الحساب ، ونجعل الوسيلة جزءا من موضوع العلم ؟ واذا كان التصوف قد ركز على الوسيلة الى حد الاطلاق فيما سماه « الحقيقة المحمدية » فان علم الكلام حتى فى حركات الاصلاح الدينى الأخيرة يكون قد انتهى الى مثل ما انتهى اليه التصوف من التركيز على شخص الرسول حتى ضاعت الرسالة وضاع المرسل اليهم . ان الرسول ليس موضوعا مستقلا لعلم أصول الدين لأنه وسيلة ايصال الوحى فقط ، ووسيلة تبليغ ، فهو وسيلة لا غاية ، وطريق لا هدف ، وحامل لا محمول . أما الوحى فانه موضوع مستقل غير مشخص ، وادخال الرسول كجزء من الوحى تشخيص للوحى ، وتركيز للتشخيص الذى حدث بتحـــويل الوحى الى ذات ، فى الموضوع الأول وهو « ذات » الله ، والانتقـــال من كلام الله الى ذات الله . وبالتالى تصب علوم الحكمة وعلوم التصـــوف مع علم الكلام فى نفس الاتجاه ، وهو تشخيص الوحى ، والتشخيص هـــو أحد مآسينا المعاصرة ، التشخيص السياسى فى صورة القائد أو الزعيم ، والتشخيص الاجتماعى فى صورة الأب أو رئيس المصلحة ، والتشخيص الاقتصادى فى صورة اللصوص والمرتشين وبطانة السوء . ويلتحم ذلك كله بالدين « الشعبى » القائم على تشخيص الأفكار والمبادىء والعقائد فى الرسول وآل البيت والأولياء(٦٥) . شخصنا الأفكار فى القادة والزعماء ، وحولنا

---

(٦٥) أنظر « محمد ، الشخص أم المبدأ » الدين والثورة فى مصر (٢) فى اليسار الدينى . وقد نبه القرآن على ذلك وكان أول من نقد « عبـــادة =

صراع الأفكار والمذاهب الى صراعات بين أفراد ، وحولنا الاعتقاد بالنظريات الى ايمان بالأفراد ، واصبح كل نقد للأفكار هو نقد للأفراد ، والولاء للأفراد هو ولاء للأشخاص . هنا تكمن الجذور التاريخية اذن « لعبادة الأشخاص » وهو العيب الرئيسى فى الحياة السياسية لدى الشعوب المتخلفة(٦٦) . ان ادخال الرسول كجزء من موضوع العلم هو تحويل للتوحيد من أساسه الأفقى — الوحى فى التاريخ — الى أساسه الرأسى ، الصلة بين الله والنبى وذلك بالحديث عن نظرية الاتصال ، ووسائل الاتصال ، والحجاب ، والملاك ، والمخيلة كما حدث فى علوم الحكمة فى حين أن ما يهمنا نحن هو الوحى بعد اعلانه — وليس قبله — وفهمه وتفسيره وتأويله من أجل الاستفادة منه فى حياتنا العملية كما حرص على ذلك علم أصول الفقه فى تحويل الوحى الى علم دقيق ابتداء من لحظة الاعلان عنه وليس قبل ذلك حتى لحظة تحققه فى الحياة العملية كسلوك للأفراد وكنظام للجماعة ، سواء فيما يتعلق بالصحة التاريخية للنصوص من خلال مناهج الرواية أو الفهم لها من خلال مبادىء اللغة وأسباب النزول أو تحويلها الى سلوك فى الحياة العملية

= الشخص » فى شخص الرسول بقوله « وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم »(٣ : ١٤٤) ، كما ركز على صفته البشرية فى « وقالوا ما هذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق لولا أنزل اليه ملك فيكون معه نذيرا ، أو يلقى اليه كنز أو تكون له جنة يأكل منها » (٢٥ : ٧ — ٨) ، « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا ، أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيرا ، أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا أو تأتى بالله والملائكة قبيلا . أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى فى السماء ، ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه ، قل سبحان ربى هل كنت الا بشرا رسولا . وما منع الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا أن قالوا أبعث الله بشرا رسولا . قل لو كان فى الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا » (١٧ : ٩٠ — ٩٥) .

(٦٦) الاقتصاد ص ٦ ، والقرآن أيضا يشير الى ذلك بقوله «وما منعنا أن نرسل بالآيات الا أن كذب بها الأولون » انظر أيضا الفصل التاسع عن النبوة . انظر أيضا حديثنا عن المعجزات فى مقدمتنا لرسالة اسبينوزا فى اللاهوت والسياسة . ص ٦٥ — ٦٩ .

من خلال المقاصد والأحكام(٦٧) . خلط علم الكلام اذن بين النبى والرسول ، وتعرض للنبى كما تعرضت له علوم الحكمة وعلوم التصوف وعلم السيرة ، ولم يتعرض الى الرسول من حيث الرسالة كما هو الحال فى علم الحديث أو علم اصول الفقه . فاذا كان الدافع على اقامة علم الكلام هو وقوع اخبار تتعلق بحياة الناس فيمكن تحويل هذه الأخبار الى علم عن طريق التحقق من صدقها كما هو الحال فى علم الحديث أو معرفة معانيها كما هو الحال فى علوم التفسير أو الاستفادة منها فى الحياة العملية كما هو الحال فى علوم الفقه أو التصوف . ولا محل لعلم الكلام . هذا بالاضافة الى أن كل ما وصل اليه علم الكلام فى حديثه المنعرج عن النبى هى صفات النبى الأربعة مثل صفات الله السبعة ، وخصال الرئيس العديدة أى التركيز على السمات الرئيسية فى الشخص . اذا صلح الشخص انتظم الواقع وصلح الناس فخصال الأفراد هى التى تحدد طبيعة النظم الاجتماعية . وهو تحليل ناقص يغفل دور المؤسسات والشعوب والأفكار ومن ثم فهو غير علمى . النظم الاجتماعية لها استقلالها عن خصال الأفراد حتى ولو كانت خصال الرؤساء . بل ان شخص الرسول سيتدخل فى الجزاء ويخرق قانون الاستحقاق عن طريق الشفاعة كخرق الله لقانون الطبيعة عن طريق المعجزات . لقد ركز العلم على ضرورة المعجزة لاثبات النبوة وتاييدا للأخبار التى اتى بها الرسول وذلك عن طريق أفعال خارقة للعادة فى حين أن الوحى فى آخر مراحله ، وهو الوحى الاسلامى ، له بينه الداخلى ، وصدقه الذاتى ، ولا يحتاج الى برهان خارجى . فضلا عن أن المعجزة بمعنى خرق قوانين الطبيعة ربما كانت موجودة فى المراحل السابقة للوحى من اجل تحرير الشعور الانسانى من سيطرة الطبيعة أو من سلطة الحاكم المطلق ، فالله وحده هو القادر على كسر كل القوانين الطبيعية وعلى كل النظم السياسية القائمة على حكم الفرد المطلق .

---

(٦٧) المقاصد ص ٢١ ، شرح المقاصد ص ٢٣ ، اشرف المقاصد ص ٢١ ، التحقيق التام ص ٢ . ويعترض صاحب المواقف على ذلك باعتراضين أ — قد يبحث فيه عن المعدوم والحال وعن أمور لا باعتبار أنها موجودة فى الخارج والدليل . واما الوجود فى الذهن فهم لا يقولون به . ب — قانون الاسلام هو ما هو الحق فى هذه المسائل . وبهذا القدر لا يتخيل العلم . المواقف ص٨ .

ولكن فى آخر مرحلة من مراحل الوحى تتحول المعجزة الى اعجاز ، ويكون الفكر والفن ، وهمــا دعامتا الوحى ، المضمون والصنــورة ، الموضوع والأسلوب هما موضوعا الاعجاز . فالمعرفة الانسانية مهما تقدمت فانها ستظل تجد فى الوحى نظريات صادقة ، وأن الخلق الفنى الانسانى مهما عظم فانه سيظل يجد فى أسلوب الوحى عملا فنيا باقيا على كل العصور . الوحى فى آخر مراحله اعلان لاستقلال الانسان عقلا وارادة دون ما حاجة الى تدخل خارجى فى عقله أو فى ارادته من أجل الحصول على معرفة أو تحقيق فعل . مهمة الوحى وضرورته هى فى اعطاء مجموعة من الافتراضات النظرية تسهل عمليات فهم الواقع بعد التحقق من صدقها بالدليل العملى أو البرهان النظرى . كما أنها تقصر الطريق باعطائها الأساس النظرى من أجل أن يكرس الانسان كل جهده وطاقته فى التحقيق . بالاضافة الى أن هذا الأساس النظرى شــامل وعام ومحايد ، لا يخضـــع لهوى أو مصلحة بل يحقق مصالح الفرد والجماعة أيا كانت ، وذلك بخلاف المعرفة الانسانية التى قد يطول البحث عنها والتى قد تقـــع فى التجزئة وأحادية الطرف والتحيز والتى قد لا يتم الوصول اليها قبل نهاية حياة الانســـان والتى قد تنعزل وتنحصر عن الواقع ، وتظل فى حدود النظرية . وقـــوع المعجزات الآن اما شعوذة أو سحر أو خرافة أو وهم . ويمكن القضاء على كل ذلك بالنظرة العلمية للواقـــع ، وبتوجيه الجماعة نحـــو الثقافة النظرية العلمية . وقد تختلف حركاتنا الاصلاحية الحديثة عن دعوتهـــا وذلك لاستمرار ايمانها بالمعجـــزات بمعانيها التقليدية كدليـــل على صدق النبوة ، وكخبر متواتر ، وان كانت قد حاولت أن تجعل منها باعثا على الفكر والتأمل فى الطبيعة ، وكشفا عن مجاهـــل العلم . ويظل الخوف قائما من أن يتحول هذا البحث الى تسليم بالأسرار طالما ظل الايمان سائدا على العقل .

٤ — **الأمور العامة** : وقد يكون موضوع العلم هو الوجود بما هـــو موجـــود على قانون الاســـلام وليس بحثا الهيا عاما ودون الوقـــوع فى التشخيص . والموجود هو الذى يمكن ادراكه بالأمور العامة مثل الوجود والماهية ، الجوهر والعـــرض ، الوجوب والامكان ، العـــلة والمعلول ، الواحد والكثير .. الخ وهى آخر ما وصل اليه علم الكلام من تطور نظرى

من أجل ادراك معنى الوجود والاستدلال به على مدلوله ، وهـو اكثر الموضوعات تجريدا وصورية . لقد استطاعت هذه الأمور العامة تحويل الوحى الى علم أوليات Axiomatique اى الى مجموعة من المبـادىء العقلية العامة الواضحة بذاتها ، أوليات خالصة لا يسبقها شىء كما هو واضح فى نظريتى العلم والوجود(٦٨) . موضوع العلم اذن هو « المعلوم »، ما يمكن معرفته . لذلك اشـتمل المعلوم على نظرية العـلم اجابة على سؤال كيف أعلم ؟ كما اشتمل على نظرية الوجود اجابة على سـؤال ماذا أعلم ؟ ولو أن العلم تطور ولم يتوقف مـن القرن الثامن حتى الآن لكانت تلك الأمور العامة قد ابتلعت الالهيات وأصبح العلم صوريا خالصا . فالالهيات قد أصبحت عقليات ولم يعـد باقيا الا النبوات أو السمعيات التى عادت من القـرن الثامن حتى الآن وابتلعت العـلم كله بما فى ذلك المقدمات النظرية عن « الأمور العامة » والعقليات وريثة الالهيات .

وبالرغم من مزايا هذا الموضوع التجريدى الا انه يعبر عن ايمـان باطنى ، ويهدف الى شىء آخر اما الى حدوث العالم من أجل اثبات أن الله قديم أو لاثبات أن الوجود متميز عن الماهية فى هذا العالم من أجل اثبات أن ماهية الله هو وجوده ، وأن وجوده هى ماهيته ، ولاثبات أن هذا العالم منقسم الى جواهر واعراض من أجل اثبات أن الله هو الجوهر الخالص لا أعراض فيه . ويحدث نفس الشىء بالنسبة الى الوحدة والكثرة والعلة والمعلول(٦٩) . وكلها تصدر عن احساس مرهف بالايمان معروضا عرضا عقليا صرفا . وفى هذا الاحساس قد يختلف النـاس . فقد يرى البعض أن اثبات حدوث العام هو المعبر عن هذا التنزيه العقلى وقد يرى

---

(٦٨) وهى التى سماها الايجى « مسائله التى هى المقاصد وهى كل حكم نظرى لمعلوم هو من العقـائد الدينية أو يتوقف عليها اثبات شىء منها . وهو العلم الأعلى . فليست له مبادىء تبين فى علم آخر بل مباديه اما مبينة بنفسها أو مبينة فيه ، فهى مسائل له ومبادى لمسـائل أخرى عنه لا تتوقف عليها لئلا يلزم الدور . فمنه تستمد العلوم وهو لا يستمد من غيره . فهـو رئيس العلوم على الاطلاق » المواقف ص ٨ .

(٦٩) ويتضح ذلك من تعريف الايجى « هـو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقـائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا » المواقف ص ٧ .

آخر أن قدم العالم هو الأكثر تعبيرا عن ذلك . قد يرى فريق أن عدم الربط بين العلة والمعلول ربطا ضروريا تعبير أصدق عن التصور الايمانى للعالم بينما يري فريق آخـــر أن الربط الضرورى بين العلة والمعلول هو أصدق تعبير عن وجود الله وحكمته . وهكذا يختلف النـــاس فى تعبيرهم عن احساساتهم الدينية بالصور العقلية . وانما يرجع اتهام بعضهم لبعض بالخروج عن الدين فى أحسن الاحوال ، ومع توافر حسن النية الى تعدد هذه الصور العقلية أو تضاربها مع أنها كلها صور ايمانية تعبر عن عواطف ايمانية بالرغم من اختلاف ظروف نشأتها(٧٠) . هذا بالاضافة الى أن هذه الأمور الصورية العامة مازالت مرتبطة بالجو العام لبيئة ثقافية معينة هى البيئة اليونانية ومفاهيمها ، وهى بطبيعتها مثالية ، والمثالية والعواطف الدينية صنوان ، والخلاف بينهما فى الدرجـــة وليس فى النوع ، فقط فى درجة التجريد .

ولما كانت هذه الصور الدينية ليست وليدة البيئة الثقافية المعاصرة فانه لزم ملؤها بمادة معاصرة حتى يمكن أن تعبر عن مضمون معـــاصر ، والا ظلت صورية فارغة تعبر عـــن الطهارة الدينية والتقوى الباطنيـــة التقليدية . ان « الأمور العامة » اليوم ليست هى أفكار الوجود والعدم والماهية ، والجوهر والعرض ، الواحد والكثير ، العلة والمعلول ، الوجوب والامكان ، القدم والحدوث ... لخ . فقد كانت هى المفاهيم السائدة فى الثقافة القديمة بعد ترجمة الثقافة العصرية آنذاك وكان مصدرها الرئيسى مـــن اليونان . أما اليوم فقد أصبحت أفكار الحرية والعدالة والمســـاواة والتحرر والتقدم والنهضـــة بل والثورة والتغير الاجتمـــاعى هى الأفكار السائدة فى ثقافتنا المعاصرة منذ فجر نهضتنا الحديثة والتى أصبحت جزءا من الثقافة العصرية بعد الترجمات عن الثقافات العصرية الحالية ومعظمها وارد من الغرب . وكما عبرت الأمور العامة القديمة عن مقتضيات ثقافتنا القديمة وحاجاتها فان الافكار المعاصرة تعبر أيضا عن مقتضيات ثقافتنـــا الحالية وحاجات مجتمعاتنا المعاصرة(٧١) .

---

(٧٠) أنظر مقدمتنا لكتاب « الوجود والماهية » لتوما الاكـــوينى فى « نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط » ص ٢٣٣ — ٢٣٩ .

(٧١) هذا هو موضوع الجزء الثانى « من النقل الى الابداع » ، من تمثل اليونان الى رفض الغرب .

خامسا : منهجـه :

لم يفرد القدماء قسما للحديث عن منهج العلم بل جعلوه جزءا من تعريفه وهو ايراد الأدلة اليقينية على صحة العقائد الدينية ودفع حجج الخصوم ، ورد شبه المعارضـين . المنهج اذن مزدوج : الأول ايجابى وهو « اثبات صحة العقائد الدينية بالأدلة اليقينية » ، والثـانى سلبى وهو « دفع حجج الخصوم ، ورد شبه المعارضين »(٧٢) .

١ — **المنهج الايمانى** : والمنهج الأول منهج ايمانى خالص يقوم على التسـليم بالعقائد الدينية تسليما مسبقا عـن طريق الوحى . وفى هذه الحالة تكون وظيفة العقل مجـرد ايراد البراهين على صحة المسـلمات المسبقة ، وهو المنهج المعروف فى العصر الوسيط الأوروبى « أومن كى أعقل »(٧٣) ، أو « الايمان باحثا عن العقل » . صحيح أن مضمون الايمان الاسلامى مختلف عن مضمون الايمان المسيحى لأنه يحتوى على صدقه من داخله فى حين يحتاج الايمان المسيحى الى مـصدق خارجى من الوهية أو نبوة أو معجزة أو ارادة أو الهام أو سر . وقد وضح ذلك فى المقدمات الايمانية التقليدية وتعبيرها عن الأحكام المسبقة التى يبدأ منها الأصولى المتكلم ، وهى عقائد أهل السنة التى يريد البرهنة على صحتها للآخرين وليس لنفسـه . وبالتالى تكون نتائجه هى مقدماتـه ، ومكتشفاته هى مسلماته وكان البحث ذاته ما هو الا لملأ الفراغ بين المقدمات والنتائج . يقوم منهج علم الكلام عند القدماء اذن على البحث عن الأدلة اليقينية لاثبات صحة العقائد المسلم بها سلفا بعد الايمان بها وهو وقوع فى « الدور » بين الايمان والعقل ، أؤمن كى أعقل ثم أعقل كى يزداد ايمانى رسوخا ولكى اثبت للآخرين صحة ايمانى . وهى على عكس المنهج فى علوم الحـكمة الذى يبحث عن بداية عقلية مطلقة دون افتراض ايمان مسبق وان خرجت صور العقل تعبيرا عن الطهارة الدينية والتقوى الباطنية . يبدأ المنهج

---

(٧٢) المواقف ص ٧ ، شرح المقاصد ص ١٣ ، اتحاف المريد ص ٢٥ ، التحقيق التـام ص ٢ .

(٧٣) انظر مقدمتنا لكتاب انسليم « الايمان الباحث عن العقل » فى نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط ، ص ١٠٦ — ١٠٩ .

الكلامى اذن بالتسليم ثم يثنى بالبحث عن الأدلة وايجاد البراهين على صدق ما سلمنا به أولا . فهو علم ايمانى خالص أكثر منه علما عقليا . وبالتالى يفتقد شروط العلم وهو البحث عن نقطة بداية يقينية يصل اليها العقل من داخله . وهذا لا يعنى أن الايمان وظيفة له لأنه يكون أحيانا حدسا مباشرا أو تجربة صادقة أو عاطفة نبيلة أو مبدأ مثاليا ، وكلها تدخل ضمن وسائل المعرفة وشروط الادراك . وأحيانا يقدم الايمان افتراضا نظريا لفهم الواقع ثم تكون مهمة العالم التحقق من صحة هذا الفرض بالدليل العقلى أو البرهان الحسى . وأحيانا يقدم نظرة شاملة للكون تكون مهمة العالم تحويلها الى بناء فردى ونظام اجتماعى وحركة فى التاريخ . بعد ذلك يمكن تعميم البراهين والأدلة الى غيره من المعطيات الدينية خاصة اذا كان الوحى الاسلامى معطى مثاليا وليس نوعيا كما هو الحال فى المراحل السابقة للوحى التى تمسك بها الوعى الأوروبى(٧٤) .

٢ — **المنهج الدفاعى** : والمنهج الثانى الذى يستعمله علم الكلام هو منهج الدفاع عن العقيدة ، والذب عنها ، ضد البدع والشبه التى يروجها الخصوم من المعاندين والمبطلين . فهو علم دفاعى ضد هجوم المنتقدين(٧٥) .

والحقيقة أن الدفاع ليس منهجا للعلم بل هو مجرد تفريظ وثناء ومدح للنفس وثلب وهجوم وتجريح للآخر . ليست مهمة العلم الدفاع أو الهجوم بل تلك مهمة المحاماة . والدفاع والهجوم كلاهما يقومان على التعصب والهوى والمصلحة ويدلان على نقص فى العلم والموضوعية والتجرد والنزاهة والحياد . العلم تحليل عقلى للموضوعات أو وصف علمى للظواهر لادراك الحقائق الصورية أو المادية أو رؤية للماهيات فى التجارب الحية وليس تعصبا أو هوى ، دفاعا عنها وهدما لنقيضها . الدفاع شىء

---

(٧٤) المقاصد ص ٧ — ، شرح المقاصد ص ٢٠ — ٢١ ، ص ٢٨ ، أشرف المقاصد ص ١٧ وانظر أيضا « حكمة الاشراق والفينومينولوجيا » فى دراسات اسلامية .

(٧٥) شرح المقاصد ١٣ ، اتحاف المريد ص ٢٥ ، التحقيق التام ص ٢ .

والتأسيس النظرى شىء آخر . الدفاع همه دحض حجج الخصم واستخدام العقل لذلك صوابا أو خطأ . أما التأسيس فمهمته معرفة البناء النظرى للعلم . الدفاع والهجوم كلاهما معـــارك فى الهواء ، وتحويل للنضـــال الحقيقى من الواقع الى الفكر خاصة اذا كانت موضوعات الجدل لا تؤثـــر فى مجريات الأحداث المباشرة مثل خلق القرآن ، ووجود الملائكة ، وعـــذاب القبر ، والميزان ، والصراط ، والحوض . الدفاع موقف ينم عن ضعف صاحبه ، وهجوم الخصـــوم يدل على قوة المعارض . وفى النهاية يرجـــع الفضل الى الخصم فى التحدى والمعارضة واجبار المتكلم على التفـــكير والاستدلال . فالخصم ليس شرا بل هو الباعث والدافع والمحرك والمنشط لذهن الأصـــولى المتكلم . وبالتالى يكون الخصم هـــو المؤسس للعـــلم باعتراضاته وليس المدافع عن العلم بأجوبته .

ولا يكون الدفاع عن الدين فحسب بل عن تفسير معين للدين ، ولا عن العقـــائد الاسلامية بل عن تصور معين لها ، وهو تصـــور مذهبى لفرقة خاصة هى فى الغالب فرقة أهل السنة التى أصبحت ، بعد الصراع على السلطة وحسم الصراع لصالحها ، الممثلة للعقائد الرسمية للدولة ، ضـــد تراث المعارضة السرية مثل عقـــائد الشيعة أو المعارضة العلنية مـــن الخارج مثل نظريات الخوارج أو المعارضة العنية من الداخل مثل أصـــول المعتزلة . فالدفاع عن المذاهب الكلامية وعقائدها اكثر من الدفاع عن الدين نفســـه . وكانت الغاية من تأليف كتب العقائد الدفاع عن عقيدة أهـــل السنة حتى فى علم الكلام المتاخر الذى يظهر فيه العلم مستقلا عن عقائد فرقة بعينهـــا بادئا بنظرية العلم ومثنيا بنظرية الوجود ، وتحويل عقائد الفرق الى مجرد تذييل للامامة فى نهاية العلم (٧٦) . لا عجب اذن أن تكون المصنفات الكلامية فى معظمها « سنية أشعرية » الا فيما ندر دفاعا عن فرقة بعينها هى الفرقة الناجيـــة ! الدفاع عن العقائد اذن هو فى الحقيقة دفاع عن المذهبية ، ودفاع عن الفرق الدينية عن الموقع من الســـلطة ، سلطة

---

(٧٦) انظر الفصلين الثالث « نظرية العلم » والرابـــع « نظـــرية الوجود » . انظر أيضا الخاتمة : « من الفرقة المذهبية الى الوحـــدة الوطنيـــة » .

الحكم أو سلطة المعارضة . والمذهبية والتحزب كلاهما وقوع فى التعصب ، والانغلاق ، وضيق الأفق ، والتضحية بمصالح الناس من اجل وهم انفعالى أو مصلحة خاصة . لا يعنى ذلك التخلى عن المعارك الفكرية ، فهى ضرورية للتصديق والبرهان ، وللحوار بين الفرق لتوعية الجماهير وخلق جو ثقافى عام قادر على تحريك العقول ، وتنشيط الأذهان ، دون الانتساب المسبق الى مذهب معين حتى يتم استبعاد « الدجماطيقية » ويبدأ التنوير ، وتثار التساؤلات ، وتطرح البدائل ، ويعاد الاختيار ، دون الولاء لفرقة بعينها حتى يتم جمع شمل الأمة فى اطار الوحدة الوطنية دون صراع على السلطة ، اعدادا للأمة لمرحلة قادمة تعود اليها وحدتها المفقودة منذ الفتنة الأولى (٧٧) .

وغالبا ما يكون الدفاع دفاعا عن النفس وليس دفاعا عن الفكرة ، ويكون الهجوم هجوما على الآخر وليس هجوما على الفكرة . وبالتالى يقضى على استقلالية الفكر وشموليته ويتحول الى فكر متجسد فى أفراد واشخاص . وتتحول الحجة من حجة ضد الفكرة الى حجة ضد الشخص Argumentum ad Hominem وهو الشائع فى حياتنا الثقافية المعاصرة . ولما كان كل فرد يمثل مصلحة خاصة أو مصلحة جماعة تحول علم الكلام الى علم يكشف عن تضارب المصالح والأهواء ، ويعبر عن القوى الاجتماعية . انقلب العلم الى تجريح . وقد يكون ذلك أحد أسباب تسمية علم الكلام من « الكلم » أى « الجرح » أى التأثير القوى الذى يصل الى حد الجرح. لذلك انشىء علم مستقل هو علم آداب النظر والجدل للتقليل من آثار الجروح والتخفيف من المثالب والطعان على اصحاب الرأى والنظر (٧٨) .

فاذا كان القدماء قد وجهوا كل همهم للدفاع عن العقائد القديمة فاننا

---

(٧٧) الانصاف ص ١٣ ، المقاصد ص ٧ — ١١ ، أصول الدين ص٢ ، أنظر أيضا « التراث والتجديد » ، اعادة الاختيار بين البدائل ص ١٨ — ٢١ .

(٧٨) حاشية الاتحاف ص ٢٧ ، العقائد النسفية ص ١١ ، المعالم ص ٣ .

نوجه جهدنا لاعادة بنائها لأنهـا مازالت تعطينا تصوراتنا للعالم وتعمل كموجهات لسـلوكنا المعاصر . وقد يكون بعضهـا سببا من أسبـاب الاحتلال والتخلف ، وهما أزمتا العصر ، ومعوقا لجهودنا من أجل التحرر والتنمية . وقد يكون بعضها مانعا من الاحتـلال والتخلف ، ودافعـا للتحرر والتنمية ولكن ظل طاقة مختزنة تتجاهلها القوى العلمانية وتحجرها القوى السـلفية . اذا كان القدماء قد دافعوا عن العقائد طبقا لحاجات عصرهم فاننا نحلل الأفكار لمعرفة آثارها النفسية والاجتماعية ، وقدرتها على تحريك الجمـاهير طبقا لمقتضيات عصرنا . كما نحلل الواقع المعاصر ونصف مكوناته الذهنية والنفسية لمعرفة حاجاته . فالدفاع عن العقيـدة عند القدماء يصبح هنـا تحليلا للأفكار ووصفا للواقع وتنمية للمجتمع ، وتغييرا للأوضـاع الاجتماعية ، ودفعا لحركة التاريخ الى مرحلة تاليـة أكثر تقدما . العقيدة باعث على السلوك ، وليست حقيقة مستقلة قائمة بذاتها الا من قدرتهـا على التغيير ، وتصور بناء يجد فيه الواقع ذاتـه بصورة أفضل واشمل وأكمل . العقـائد فى المجتمعات النامية — وذلك لأنهـا مجتمعات تراثيـة — طريق للتغير الاجتماعى ووسـيلة لتحقيق الأهداف القومية (٧٩) .

٣ — **هل الجدل علم ؟** والجدل ليس علما بل هو أقرب الى الفن منه الى العلم . اذ يقوم على المهارة فى افحام الخصـوم ، ولا يعتمد الا على الجهد الفردى الخـالص . هو فن يعتمد على الكلام كما تعتمد الفلسفـة على المنطق . فالكلام آلة للعقائد كمـا أن المنطق آلة للعلوم . ومن هنـا أتت تسمية علم الكلام « فن الجدل والمهاترات » (٨٠) . والغاية مـن الجدل افحام الخصم وليس الوصول الى اليقين الذى يتجاوز الخصمين معـا . غايته نفعية خالصة وليست نظرية فى حين أن العلم هو العـلم

---

(٧٩) انظر « التراث والنهضة الحضارية » ، « التراث والتغـير الاجتماعى » ، « التراث والعمل السياسى » ، « التخطيط المستقبلى للفكر الاسلامى » فى دراسات فلسفية ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٨ .

(٨٠) المواقف ص ٧ ، شرح المقاصد ص ١٢ ، أشرف المقاصـد ص ٣ ، شرح التفتازانى ص ١١ ، حاشية الاتحاف ص ٢٧ ، التحقيق التام ص ٢ — ٣ .

النظرى . غايته اقناع الآخرين ليس بالضرورة عن طريق البرهان بل يمكن أن يتم ذلك عن طريق الايهام وأساليب الايحاء وشتى وسائل الاقناع . الجدل مثل الخطابة ، كلاهما فن يهدف الى التأثير على النفوس ، الأول بحضور الخصم المجادل والثانى بحضور جماهير الناس(٨١) . ولما كانت الغاية من الجدل ليس الوصول الى الحق بل افحام الخصم والانتصار عليه ولو كان على حق استعملت كل أساليب الاقناع للانتصار عليه ولو كانت تقوم على الباطل . فالغاية تبرر الوسيلة . وبالتالى يصبح الجدل كل المنطق وتمحى التفرقة بين منطق الاقناع (الجدل) ومنطق البرهان (القياس) . ويتحول المنطق من علم معيارى الى علم نفعى . كما يتم الجدل على مستوى انفعالى خالص ، ولا يستخدم العقل الا للعثور على حجج لتأييد الانفعال السابق . والحقيقة أن العلم لا يكون علما الا اذا تحول الى نظرية ، وقام على أسس عقلية خالصة . والجدل هنا ليس هو جدل الأفكار أو جدل التصورات أو جدل التاريخ بل هو مجرد الحوار بين متخاصمين . قد يفيد فى المعارك الفكرية ، فى الحوار المعقود بين وجهات نظر مختلفة ولكنه لا يمكن أن يكون أساسا لعلم ، بل يكون نوعا من توحيد الجهود النظرية للوصول الى الحد الادنى من الاتفاق الفكرى . ليست الغاية أن يقنع احد المتحاورين بوجهة النظر الأخرى والتسليم بها بل ايجاد أوجه الاتفاق كأساس لوحدة فكرية وأوجه الاختلاف وجعلها أقل قدر ممكن تشير الى الأطر النظرية العامة التى لا أثر لها فى المواقف العملية . ولكن دون ذلك لا يؤدى الجدل فى النهاية الى أية نتيجة اذ لا ينهزم احد ، ولا ينتصر أحد ، ولا يبقى الا التعاند والخصام . فالغاية مجرد اظهار قدرة المجادل وضعف غريمه طلبا للمدح والثناء اما من العامة أو من السلطان (٨٢) .

---

(٨١) « وكان السلف يناظرونهم عليها (الصفات) لا على قانون كلامى بل على قول اقناعى » الملل جـ ١ ص ٤٤ . « لا يكون غرضه (المتكلم) اظهار الحق » شرح الفقه ص ٤ ، أنظر أيضا « التراث والتجديد » ، النزعة الخطابية ص ١٠٨ — ١٢٣ .

(٨٢) « وأكثر الجهالات انما رسخت فى قلوب العوام بتعصب جماعة من جهال أهل الحق ، اظهروا الحق فى معرض التحدى والادلاء .

كمـــا يؤدى الجدل الى النزاع فى الحق ، والحق النظرى لا نـــزاع فيه . ويؤدى الى تغلب وجهات نظر فردية تعبر عن قصر نظر أو هـــوى أو مصلحة على الحق الواحد المجرد الشـــامل . وبكثرة الجدل تتعـــدد الحقائق وحدتها كمبدأ مسبق ، كبديهية ومسلمة ، ويكون كل شىء فيـــه قولان كما هو الحال فى الفقه وكمـــا نسخر فى حياتنا (٨٣) . لا يدافع عن الحق بالجدل . فالحقلا يدافع عنه بل يعرض ويحلل عقلا وواقعـــا ببيان أسسه العقلية والواقعية . الحق فكرة بديهية أو تجربة انســـانية أو مشاهدة حسية لا خلاف عليهـــا . وكثيرا ما يتحول الجدل الى مهاترات خالصـــة ، أو اشارة الى الأشياء ، ويصبح الحوار بين صم ، لايسمع أحدهما ما يقول الآخر . المتكلمون يتكلمون ، ويفهم الواحد نصف ما يقوله الآخر فهمـــا خاطئا . يسقط ما لا يريد ، ويزيد على ما يريد ، ويحـــور ما يفهم حتى يتفقمع مقاله ، فلا يفهم الا ما يريد ، ولا يدرك الا ما يفيده فى الرد على الخصـــوم . وكثيرا ما ياتى الرد قبل الفهم ، وبالتالى ينتهى الجدل الى حـــوار بين الذات ونفسها وكأنه حديث النفس بصوت عـــال لا يسمعه الا صاحبه أو كمن يصدر أصواتا ولا يتلقى الا صداها . واذا كان

=

ونظروا الى ضعفـــاء الخصوم بعين التحقير والازدراء فثارت من بواطنهم دواعى المعـــاندة والمخالفة ، ورسخت فى نفوسهم الاعتقادات الباطلة ، وعسر على العلمـــاء المتلطفين محوها مع ظهور فســـــادها حتى انتهى التعصب بطائفة الى أن اعتقدوا أن الحروف التى نظروا بهـــا فى الحـــال بعد السكوت عنها طول العمر قديمة . ولولا استيلاء الشيطان بواســـطة العنـــاد والتعصب للأهواء لما وجد مثل هذا الاعتقاد مستقـــرا فى قلب مجنون فضلا عمن له قلب عاقل والمجادلة والمعاندة داء محض لا دواء له . فليحترز المتدين من جهده ، وليترك الحقد والضغينة ، وينظر الى كـــافة خلق الله بعين الرحمة . وليستعن بالرفق واللطف فى ارشاد من ضـــل من هذه الأمة . وليتحفظ من الذكر الذى يحرك داعية الضلال . وليتحقق أن مهيج داعية الاصرار بالعنـــاد والتعصب معين على الاصرار على البدعة ومطالب بعهده اعانته فى القيامة » الاقتصاد ص ٩ .

(٨٣) كان أبو حنيفة يكره الجدل على ســـبيل الحق وكان يقـــول « المنازعة فى الدين بدعة » شرح الفقه ص ٤ ، « وهو أكثر العلوم خلافا » شرح التفتازانى ص ١١ ، ويقال انه سمى علم الكلام لكثرة كلام الخصوم فيه ، حاشية الاتحاف ص ٢٧ .

الجدل يهدف الى افحام الخصم والقضاء على البدع فانه يؤدى الى عكس ما قصد اليه . فالرد على البدع نشر لهـا ، وتعريف بها . بعدها تقوى البدعة ، ويتحمس الناس لها (٨٤) . لذلك كان التوقف عن الحكم أولا ثم عدم الدخول فى علم الكلام ثانيا وسيلة للقضاء على البدعة .

وقد أدرك القدماء أن الجدل يقوم على مسلمات خاطئة . اذ يدافع الجدلى عن معتقداته على أنهـا مسلمات دون أن يبحثها سلفا ، ويثبت صدقها . الجدل بهذا المعنى تعصب وهوى . بل لا ضير أن يسلم الجدلى بمقدمات الخصـم حتى ولو كانت خاطئة مادام الغرض من ذلك هو افحامه أو على معاندة الخصـم وذلك بانكـار ما للخصم من مسلمـات حتى ولو كانت سليمة . فكما أن الجدل تشبث بالباطل قد يكون أيضا إنكارا للحق . لذلك وصف الفرق الكلامية المختلفة بأنها « أهل الأهواء » وتاريخ الفرق بأنه تاريخ « الهوى » ، والهوى يقـود الى الضلالة (٨٥) . وقد تحتوى بعض المقدمات الايمانية أحيانا على بيـان المناهج الجدلية التي يستعملهـا المتكلم فى عرض موضوعاته واثباتها والبرهنة عليها . وهى مناهج تجمع بين المنطق والأصول والجدل وأهمها :

(أ) السبر والتقسيم ، وهو حصر الأمور فى قسمين ، وعندما يبطل أحدهما يلزم ثبوت الآخر ، وهو مستعمل أحيانا فى مناهج البحث عن العلة فى علم أصـول الفقه (٨٦) . وهو منهج ظنى خالص ، ولا يوصل الى

---

(٨٤) هجر أحمد بن حنبل الحارث بن أسد المحاسبى مع زهـده وورعه بسبب تصنيفه كتابا فى الرد على المبتدعة وقال : « ألسـت تحكى بدعتهم أولا ثم ترد عليهم ؟ ألست تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة والتفكير فى الشـبهة فيدعوهم ذلك الى الرأى والبحث والفتنة » شرح الفقه ص ٥ .

(٨٥) يجعل الغزالى معتقدات الخصم جزءا من مدارك العلوم مع الحسيات والعقل والتواتر والقياس والسمعيات فيقول « أن يكون الأصل ومسلماته . فانه وان لم يقم لنا عليه دليل أو لم يكن حسيا ولا عقليـا انتفعنا باتخاذه اياه أصلا فى قياسنا وامتنع عليه الانكار الهادم لمذهبه ... وأما مسلمات المذهب فلا تنفع الناظر ، وانما تنفع النـاظر مع من يعتقد ذلك المذهب » الاقتصاد ص ١٤ — ١٥ .

(٨٦) الاقتصـاد ص ١١ .

اليقين لأسباب عديدة منها . اولا ، ما الضامن على أن الحصر تام وليس ناقصا ؟ ما السبب فى أن الأمور تنحصر فى قسمين اثنين وليس فى ثلاثة أو فى أربعة ؟ ان القسمة الثنائية ما هى الا تعبير عن عاطفة دينية فى الحق والباطل ، والخطأ والصواب ، ثم يأخذ المتكلم جانب الصواب ويضع الخصم فى جانب الخطأ .واذا كانت القسمة مستفادة من علم آخر فما صحة هذا العلم ؟ وما هى هذه المقدمات ؟ المقدمات اذن ما هى الا افتراضات مسبقة لم يبرهن عليها بل يتم التسليم بها . ثانيا ، لابد من ترتيب المقدمات على شرط مخصوص وان يندرج الفرع تحت الأصل استيفاء لشرط الاستغراق . فان لم يكن الفرع مستغرقا فى الأصل استحالت النتيجة . وفى حالة وجود نتيجة فانها تكون متضمنة من قبل فى المقدمات ، ويصبح الاستدلال عقيما . ثالثا ، ما الدليل على بطلان دعوى الخصم ، يحتاج المتكلم اذن الى منهج آخر لاثبات بطلان هذه الدعوى . لماذا يثبت مقدما دعوى الخصم باطلة ، ودعوى المتكلم صحيحة ؟ قد تكون دعوى المتكلم باطلة ودعوى الخصم صحيحة خاصة وان علم الكلام ما هو الا محاولات للعثور على أسس عقلية للعقائد ، وهى كلها محاولات اجتهادية تخطىء وتصيب . وماذا يحدث لو كانت دعوى الخصم باطلة من وجه وحق من وجه آخر ؟ وما السبب فى تصنيف الدعاوى بين الكل أو لا شىء . وكيف يعتمد المتكلم على دعوى الخصم وقد تكون باطلة ولا سبيل الى التحقق من صحتها ؟ رابعا ، ان بطلان دعوى الخصم لا يستلزم بالضرورة صدق دعوى المتكلم لأن هذا اثبات الشىء عن طريق نفى الدعوى المضادة . والاثبات عن طريق النفى لا يثبت الا نفى الضد ولكن لا يثبت الشىء المراد اثباته . لذلك كان « اللاهوت السلبى » La Théologie Negative عن طريق نفى الضد هو السائد على « اللاهوت الايجابى » La Théologie Positive خامسا ، اذا كان لابد أن يقوم الخصم بالتسليم بالفرع حتى يثبت الأصل فما العمل اذا لم يسلم الخصم ؟ السبر والتقسيم اذن منهج جدلى لا يثبت يقينيا ولا يمكن أن يكون منهجا للعلم .

ب — ترتيب أصلين تلزم عنهما نتيجة ، فاذا سلم الخصم بالمقدمتين

بسلم بالنتيجة (٨٧) . وهذا المنهج أيضا لا يثبت شيئا لأسباب عـــديدة منها . أولا ، ما الدليل على صحة المقدمتين ؟ هنا تبدو مقدمات علم الكلام وكأنهـــا أحكام مسبقة أو بديهيات . فاذا كانت أحكاما مسبقة فانه يمكن للخصم رفضهـــا بسهولة . ومادام علم الكلام يقول على أحكام مســـبقة فانه لا يكون علما . وان كانت بديهيات ، فالبديهيات ليس لها خصوم . ثانيا ، ان النتيجة الثالثة التى تلزم من المقدمتين ان سلم بها الخصم لاتكون نتيجة لأنها متضمنة فى احدى المقدمتين أو فى كلتيهما . ومن ثم لا يكون علم الكلام علما منتجا لانه مبنى على قياسات غير منتجـــة ، ويكون علمـــــا عقيما قائما على قياسات عقيمة . وان رفضها الخصم فذلك يدل على أن القياس كله لا يؤدى الى الاقتناع . ثالثا ، يستطيع الخصم أن يتبع نفس المنهج كمـــا يستطيع اى مجادل اتباعه اذ يعرض الخصم مقدمتين اذا سلم بهما المتكلم لزمت منهمـــا نتيجة معارضة له . فهو سلاح ذو حدين يمكن استعماله فى الحق والباطل معا .

جـ ـــ اثبات استحالة دعوى الخصم لأنهـــا تفضى الى المحال ، وبالتالى تثبت دعوى المتكلم(٨٨) . وهـــذا المنهج لا يؤدى الى شىء لأنه أولا قائم على منهج آخر يثبت به استحالة دعوى الخصم ، وثانيا لأن الخصـــــم يستطيع أن يطبق نفس المنهج باثبات استحالة دعوى المتكلم ، ومن ثم تثبت دعواه ، وتكون النتيجة اثبـــات دعويين متناقضتين كلتاهما صحيحـــة جدلا . ثالثا ان اثبـــات استحالة دعوى لا تثبت امكان دعوى أخرى لأن الاثبات بنفى العكس ليس اثباتا بالدليل بل بوجود الدليل على نفى الضد وليس بوجود دليل على الاثبات .

ومن الممكن صياغة منهج للجدل من خلال المصنفات الكلامية خاصـــة الجدلية منها ، ويكون ذلك أقرب الى منطق الكلام منه الى علم الكلام(٨٩) . وقد استطاع علمـــاء الكلام تأسيس منطق جدلى للدفاع عن النفس وتفنيد

---

(٨٧) الاقتصـاد ص ١١ .

(٨٨) الاقتصـاد ص ١١ .

(٨٩) يتضح ذلك فى رد الخياط على ابن الروندى فى « الانتصار » .

حجج الخصوم حتى أصبح علم الكلام كله علما للجدل . فان لم يبق شيء كمادة للعلم فعلى الأقل فان صورة العلم وهو منطق الجدل باقية . لم يترك علماء الكلام رسائل في الجدل مستقلة عن المادة الكلامية كما أنهم لم يضعوا قواعد للجدل يمكن تطبيقها . ومع ذلك نجد منطق الجدل متناثرا داخل المادة الكلامية يمكن استخلاصه وتصنيفه وتبويبه كنوع من تحليل « المقال » الكلامي ابتداء من « قواعد » الخطاب . ويمكن تصنيف أبواب هذا المنطق في اقسام رئيسية ثلاثة (٩٠) .

أ ـ مناهج النقل أو طرق الرواية ، ومهمتها نقد النصوص المنقولة ، وتحديد مدى صحتها ، ونسبة يقينها خاصة فيما يتعلق بالحديث ويشمل : نقد الرواية وصحة نسبتها الى المتكلم ، مواجهة نص بنص آخر مساو له أو اقوى منه ، مقابلة الاجماع على نص باجماع آخر مساو له أو اقوى منه ، الاتفاق مع التصور الديني العام دون اللجوء الى نص معين ، تحريف نقل رواية المتكلم عن قصد من أجل الكذب المتعمد والتشويه اما بالنقص أو الزيادة أو التحريف بنقل الألفاظ وتبديلها لافساد المعنى .

ب ـ فهم الروايات وتأويل النصوص ، فلا يوجد خبر خالص الا بفهم وتأويل . وبالتالي يمكن تصحيح خطأ فهم الخصم واعطاء الفهم الصحيح ، التفرقة بين الجزء والكل وأن ما يقال على الجزء لا يقال على الكل ، وما يقال على الكل لا يقال على الجزء ، تحديد مستوى التحليل هل هو الهيات أم طبيعيات أم انسانيات ، التفرقة بين مفهومين ثم الخلط بينهما مثل الاضطرار والطبيعة فكون الأشياء تسير وفقا لطبيعتها لا تعني أن « المؤله » مضطر لمسايرتها ، تحويل الموقف الشخصي الى موقف عام للمذهب ، اثبات الفكرة والدفاع عنها ، والابقاء على تعارض وجهات النظر .

ج ـ تفنيد مواقف الخصم ابتداء من تحليل شعوره ، وارجاع

---

(٩٠) تم تصنف منطق الجدل في هذه الأقسام الثلاثة طبقا لأنواع الشعور الثلاثة : التاريخي واللغوي والعملي التي عرضنا لها في رسالتنا Les methodes d'Exégèse

موضوعية الفكرة الى ذاتية القائل بهـا ، واعلان أن هذه الفكرة المنقودة قد تاب عنهـا صاحبهـا وانهـا لا تمثل مذهبه ومن ثم ادخال بعد التطور الفـكرى للمتكلم ، وضرورة نسبة أقواله اليه طبقـا لمراحل تطـوره الفكرى ، دفع النقد بأنه تشنيع وليس نقدا علميـا اى تحويل موضوعية النقد الى ذاتية الناقد ، ايقـاع الخصم فيما ينقده ، وباختصار تحـويل عقائد المتكلم الى سلوك شخصى وبناء للشعور وادخالها فى دائرة البواعث والدوافع والمقاصد والأهـداف .

والجدل لا يكون منهجا لعلم يقينى بل لعلم ظنى محض لأنه لا يوصل الا للظن . فالجدل طريق ظنى لا يوصـل الى اليقين . لذلك وضعه المناطقة مع السفسطة والخطـابة والشعر منطقا للظن ، وأخرجوه من منطـق اليقين . لم يستطع علم الكلام أن يكون علما « منحى عن غياهب الشكوك وظلمـات الأوهام » ، بل كان كل ما انتهى اليه من قبيل الظن ، والظن لا يغنى من الحق شيئا . والعلم لا يكون علما الا اذا كان علما يقينيا موصلا الى اليقين على الأقل من ناحيـة المنهج وليس من ناحية النتائج . وبهذا المعنى تكون علوم التصـوف أكثر استحقاقا لتسميتها بالعلم لأنها — على حد قول الصوفية — تؤدى الى اليقين وان كان يقينـا ذوقيا يقـوم على الكشف الخالص . ومع ذلك ، يرى القدماء أن مهمة علم الكلام هـو تحويل الايمان الى يقين ، والاستدلال عليهـا من الأدلة اليقينية من أجل التصديق . بل ان علم الكلام سمى كذلك لأنه هو « الكلام » دون سـائر فنون الكلام لأنه هو الكلام الاقوى والأيقن ودونه الأضعف والاظن(٩١) ! ولا يوجد الظن — عند القدماء — الا فى العمليات أى الفقه أما النظر فليس فيه الا اليقين . والحقيقة أن العمل هو الأولى باليقين من النظر ، وأن النظر أولى بالظن من العمل فالأطر النظرية لا يمكن الاتفـاق عليها بين الناس فى حين أن الاتفـاق على برنامج عمل موحد ممكن . والأمثل بطبيعة الحال هو اليقين فى النظر وفى العمل على السـواء فغياب اليقين من العمـل ، ان حدث ، يكون أيضـا نقصـا فى النظر نفسه لأن النظر اليقينى يؤدى بالضرورة الى عمل يقينى . يحدث الظن فى العمل نتيجة لارتباط العمـل

---

(٩١) أنظر سابقا فى هذا الفصل ٢ — حده .

بموقف معين فى زمان ومكان محددين ومن ثم وجب التفسير والاجتهاد ، ووجب التعين والتخصص . وهذا طبيعى ، ولا يخرج على اليقين ، ولكنه يقين التاريخ والممارسة وليس يقين النظر . وفى النهاية اذا كان الجدل يؤدى الى الظن ويتأسس السلوك على الظن فان الجدل يؤدى الى السلوك الظنى ويمحى اليقين فى الأخلاق (٩٢) . واذا كانت الغاية من علم الكلام تأسيس العقائد على يقين فانه قد قام بعكس غرضه وأسسها على ظن خالص . بل ان البدعة التى يود علم الكلام نقضها هى التى تتحول الى يقين بالعجز عن الرد عليها أو بالرد عليها ظنا . وبالتالى يؤدى علم الكلام عن طريق الجدل الى عكس ما يرمى اليه ، يؤدى الى تحويل عقائده الى ظن وعقائد الخصم الى يقين (٩٣) . واذا كانت الغاية تأسيس الايمان على يقين فان علم الكلام قد انتهى الى تأسيسه لا على الظن فقط بل على التقليد ايضا ، تقليد أهل السنة والدفاع عن عقائدهم مع أن التقليد مرفوض فى نظرية العلم التى وضعها علم أصول الدين ذاته (٩٤) . وبالاضافة الى الظن والتقليد أدى علم الكلام الى الشك والتردد والى التعصب والجزم وهما طرفا نقيض . فالشك والتردد مضيعة لليقين النظرى ، والتعصب والجزم مضيعة للعقل والبرهان ، وكان البحث عن اليقين قد انتهى الى مضادات اليقين : الظن ، والتقليد ، والشك ،

---

(٩٢) « وفى منازعتهم ومجادلتهم ولو كان على الحق لانجراره غالبا الى مخاصمتهم المؤدية الى الأخلاق الفاسدة والأحوال الكاسدة » شرح الفقه ص ٤ ، وهناك قصص اخرى فى ذم الجدل فى المواقف ص ٣١ ، انظر ايضا مقدمة السيوطى فى « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » وكذلك الغزالى فى « الجام العوام عن علم الكلام » .

(٩٣) « فأما مضرته فاثارة الشبهات ، وتحريك العقائد ، وازالتها عن الجزم والتصميم . وذلك مما يحصل بالابتداء ورجوعه بالدليل المشكوك فيه . وتختلف فيه الأشخاص . فهذا ضرورة فى اعتقاد الحق . وله ضرر فى تأكيد اعتقاد المبتدعة وتثبيتها فى صدورهم بحيث تنبعث دواعيهم ، ويشتد حرصهم على الاصرار عليه . ولكن هذا الضرر بواسطة التعصب الذى يثور فى الجدل » شرح الفقه ص ٤ ، « ومنه انه يؤدى الى الشك والى التردد فيصير زنديقا بعد أن كان صديقا » شرح الفقه ص ٥ .

(٩٤) المواقف ص ٨ ، رسالة التوحيد ص ٢٣ .

والتعصب . واذا كانت الغـاية من علم الكلام اعطـاء الأسس النظرية للعقـائد فانه لم يعطنا أساسا نظريا واحدا متفقا عليه حتى يمكن اقامة السـلوك عليه . وكيف تكون الأسس اليقينية متضاربة ، ومختلفا عليها ، وتحتوى على الأسـاس وضده ؟ وكيف يحدث الخطأ فى اليقين ، ومنهـا الأساس ، والعمل كله قائم عليه ، والقائم على الخطأ خطأ(٩٥) .

بالرغم من اتفاق القدماء على أن علم الكلام علم بمقاييس عصرهم وطبقا لظروفهم وحاجاته الا أنه فى الحقيقة ليس علما بمقاييس عصرنا ولا طبقا لظروفه وحاجاته . فكل عمل للعقل فى النص لديهم كان علما . وكل عرض للوحى عرضا كان علما حتى اتسع نطاق العلم ، وشـمل كل جهد عقلى فى النص . فى حين أن العلم لدينا وصف للظواهر ، وتحليل للتجارب ، وان النص بالنسـبة لنا هو احد مصادر المعرفة أما العـلم فانه علم بالواقع بعد عمل العقل والحس فيه . النص هو وسيلة للعلم وليس موضوعا للعلم ، الا فى نظرية التفسير (٩٦) . ان العلم لا يـكون علما الا اذا كان له على الأقل موضوع ومنهج ، وعلم الكلام على هـذا النحو الذى وصفنا لا موضوع ولا منهج له .

سادسا : مرتبته :

١ — **من حيث الموضوع :** يضع القدماء علم الكلام فى أعلى الدرجات. فهو أشرف العلوم من حيث الموضـوع والمنهج والفائدة والغاية (٩٧) . هو أشرف العلوم من حيث الموضوع لأنه يتناول اشرف الموضوعات وهو « ذات الله وصفاته وأفعاله » (٩٨) . والحقيقة أنه ليس هنـاك علم

---

(٩٥) المواقف ص ٨ ، الفقه الأكبر ص ٤ ، ص ٧ ، ص ٩ — ١٠ .

(٩٦) هذا هو موضوع القسم الثالث من « التراث والتجديد » عن «نظرية التفسير» وقد كان موضوع رسائلنا الثلاث Les Méthodes d'Exégèse L'Exégèse de la Phénoménologie. La Phénoménologie L'Exégèse انظر « التراث والتجديد » ص ٢١٣ — ٢١٦ .

(٩٧) المقاصد ص ١٧ ، شرح التفتازانى ص ١٤ ، المواقف ص ٨ ، وسيلة العبيد ص ٣ — ٤ .

(٩٨) غاية المرام ص ٤ ، المواقف ص ٤ ، أشرف المقاصد ص ٣ ، الخلاصة ص ٢ ، اتحـاف المريد ص ٢٨ ، تحفة المريد ص ١٢ ، القـول المفيد ص ٤ ، الحصون الحميدية ص ٥ .

« أشرف » من علم آخر . فالعلوم كلها على مستوى واحد لأن الموضوعات كلها على مستوى واحد لاتفاضل بينها فى الشرف أو القيمة . علم النبات ليس أشرف من علم الحشرات ، وعلم الحيوان ليس أشرف من علم النبات، والعلوم الانسانية ليست أشرف من العلوم الطبيعية ، والعلوم الالهية ليست أفضل من العلوم الانسانية . وتعبر ألفاظ « أشرف » و « أفضل » عن أحكام قيمة وليس عن أحكام واقع ، كما تعبر عن اسقاط من الانسان على الواقع وليس عن الواقع ذاته . ان موضوعات الطبيعة لا تتفاوت فيما بينها شرفا وكمالا بل يقع التفاوت فى أعمال الانسان(٩٩) . واذا كان لموضوع الذات شرف فهو أنه أول حقيقة يقينية يبدأ منها الانسان وهى ذاته وصفاته وفى مقدمتها الفكر ، فهى ذات مفكرة ، وأفعالها وأولها التغيير والتطوير فهى ذات فاعلة ، أى أن الحقيقة اليقينية الأولى التى يضعها العلم ويبدأ منها هى أن الانسان نظر وعمل ، وأن الذات فكر وسلوك . وشرف الذات ناتج عن كونها خالصة متعالية مفارقة تشير الى مستوى لا مادى مثل المعيار فى المنطق . الخالص أساس الشائب ، والصورى مقياس المادى . ومن ثم كان علم أصول الدين علما معياريا ، نظريا صوريا خالصا ، على أساسه يمكن اقامة علوم الطبيعة وعلوم الانسان . يتميز الموضوع اذن بكل خصائص العلم المجرد مثل الشمول والعلو . موضوع العلم هو الشامل لا المتعين ، والعام لا الخاص ، والمتعالى لا الطبيعى الذى لا يفارق مادته . شرف الموضوع فى أنه المبدأ العام الذى ينتسب اليه الانسان نظرا وعملا ، وهو ذاته التى تصل الى حد الاطلاق عند تحقيق رسالتها ، وحين تمتد وتنتشر وتحتوى العالم داخلها فتتحول الى مطلق .

ويضع علم الكلام ذات الرسول مع ذات الله ، كلاهما موضوعان شريفان . وبالرغم مما فى هذا الوضع من نقص فى التنزيه للذات الالهية

---

(٩٩) ويشير الى ذلك القرآن بقوله « ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت » (٦٧ : ٣) بالرغم مما قد يوحى به المعنى أن التفاوت هنا هو الاختلال فى النسب والمقادير والموازين وهو المعنى التقليدى والموجود فى آية « انا كل شىء خلقناه بقدر » (٥٤ : ٤٩) .

ومساواتها على نفس درجة الشرف لذات النبى فان الذوات الانسانية لا تتفاضل أيضا فيما بينها . فلا توجد ذات انسانية أشرف من ذات انسانية أخرى حتى لو كانت ذات النبى . الكل بشر ، يتمثل نفس الأساس النظرى ، ويحققه بنفس أنماط السلوك . وليس للنبى وظيفة زائدة على وظائف سائر البشر الا التبليغ الذى يمكن أن يقوم به أى انسان . أما صلة النبى كمبلغ بمصدر الرسالة فهو خارج نطاق العلم وأدخل فى نظرية النبوة والاتصال فى علوم الحكمة .

واذا نظرنا الى نتائج العلم التى انتهى اليها فى أشرف الموضوعات ، وهى الذات الالهية والذات النبوية لوجدنا أنها لا تليق بها . فقد حدث تأليه للأشخاص عند غلاة الشيعة كما ظهر تجسيم للذات فى عموم الشيعة . كما حدث تشبيه عند أهل السنة ، ولم يظهر التنزيه الا عند المعتزلة . وبالرغم من أن هذا التنزيه أيضا هو تجريد انسانى عال ، واطلاق للصفات الانسانية الى أقصى حد الا أنهم لم يقدر لارائهم الاستمرار والبقاء بعد انتصار « الأشعرية » كعقيدة رسمية للدولة . حتى هذا التنزيه الاعتزالى قائم على قدر من التشخيص للذات الالهية وتصورها على أنها ذات انسانية لها صفات وافعال . فما أملنا فيه ، ورغبنا فى تحقيقه ولم نستطع جعلناه صفات ايجابية للذات الالهية ، وما تصورنا أنه نقص وعيب فينا نفيناه عن الذات الالهية . وما عجزنا عن التعبير عنه قسناه على أنفسنا (١٠٠) . ومن ثم انتهى الحديث عن أشرف الموضوعات الى حديث الانسان عن نفسه ورجعنا الى الموضوع الطبيعى .

وبالاضافة الى هذا الانتقاص من شأن أشرف الموضوعات بتأليه الأشخاص وتأليه الطبيعة ، والتجسيم والتشبيه والتشخيص ، وهى كلها اخطاء فى تصور الألوهية يتدخل أشرف الموضوعات فى الحياة الانسانية

---

(١٠٠) أنظر الباب الثانى « الانسان الكامل » الفصلين الخامس « الوعى الخالص » ، والسادس « الوعى المتعين » .

ليقضى على كيانهـا واستقلالها . ففى أفعال الانسان أدى تصور أشرف الموضوعات الى القول بالجبر أو بالكسب الذى لا يختلف كثيرا عن الجبر ، ووضعت الحرية الانسانية موضع الشك . كما أدى فى تصور العقل الى انكار استقلاله وقدرته على فهم الظواهر ، وجعله تابعا مبررا لا بادئا وناقدا . أدى أشرف الموضوعات الى اثبات اولوية النقل ، كلام الله ، على العقل وهو كلام الانسان وفهمه وادراكه . كما كان من الضرورى جعل أشرف الموضوعات مسؤولا عن الخير والشر معا فى العالم، ونيست مسؤولية الأوضاع الاجتماعية وممارسة الأفراد لحرياتهم . وفى الطبيعة كان من الضرورى السماح لأشرف الموضوعات بالتدخل بارادته المشخصة فى سير قوانين الطبيعة وانكار ثبوتها واطرادها مما يفسح المجال للأسطورة والخرافة . وفى عمل الانسان كان من الطبيعى لأشرف الموضوعات أن يرعى الانسان برحمته ويرجىء عمله عن ايمانه ، وأن يعفو ، وأن يغفر ، وأن يتوب على الناس معطيا الأولوية للايمان على العمل . ومن ثم خرج الفعل من الايمان ، وتحول الايمان الى ايمان العجائز والضعفاء . وترك الفعل الانسانى حتى يفعل الحاكم ما يشاء . وفى السياسة كان من الطبيعى أن يعين أشرف الموضوعات الحاكم ، وأن يطالب الناس بالطاعة والولاء الدائم للسلطة القائمة على الحق الالهى وليس على الاختيار الانسانى او العقد الاجتماعى الذى يمكن أن يفسخ اذا ما خرج الحاكم على بنوده وشروطه ، واصبح الحاكم هو المنقذ والمخلص وليس فعل الانسان وجهده ورقابته على ما يدور حوله وأمامه. صحيح أنه كانت هناك اتجاهات معارضة تنكر التأليه والتشبيه والتشخيص، وتؤول ذلك كله على أنه مجاز ، وتثبت حرية الأفعال ، وتؤكد أولوية العقل على النقل ، وتجعل الانسان مسؤولا عن الخير والشر ، والعمل معبرا عن الايمان ، وترى فى الطبيعة كمونا وقوانين ثابتة وطبائع الأشياء ، وتجعل من مستقبل الانسان أملا انسانيا ونزوعا نحو الكمال وليس تشخيصا لعوالم متخيلة تلعب فيها الذات المشخصة الدور الرئيسى ، وتصر على الشورى والبيعة كأساس للحكم . ولكن هذه الاتجاهات مادامت منقوضة باتجاهات أخرى معارضة فانها تكون مجرد نظر لأصحابها ان لم توصف بالخروج على التقليد والاجماع ، وان لم تتهم بالالحاد والكفر. فتصبح الخطأ بديلا عن الصواب ، والباطل اختيارا أمام الحق . وقد

يتهرب الجميع عن الحق والصواب ، نظرا وعملا ، بدعوى أن فيهما « قولان » .

٢ — **من حيث المنهج** : واذا كان الشرف من ناحية المنهج ، فالمناهج كلها على مستوى واحد من الشرف . كل منهج له موضوعه ، وكل موضوع له منهجه . ويكون الخطأ فى المنهج أساسا باستعمال منهج غير ملائم لموضوعه . فالموضوع التجريبى الحسى يلائمه منهج استقرائى . والموضوع العقلى الصورى يلائمه منهج استنباطى . والموضوع الانسانى الشعورى يلائمه منهج استبطانى يقوم على تحليل الظواهر الشعورية . ولما كانت موضوعات علم الكلام قد عرضها القدماء على أنها موضوعات عقلية فقد استعمل المنهج العقلى فى دراستها وفهمها دون المناهج الاستقرائية أو الشعورية . فى حين أن العقائد الاسلامية موجهات للسلوك تفعل فى الناس ، وتؤثر فى مجرى حياتهم ؛ ومن ثم لزمت المناهج الاستقرائية الاحصائية لمعرفة هذا الجانب العملى من العقائد ، وضرورة الحاق المناهج الاجتماعية بالمناهج العقلية . كما أن العقائد الاسلامية تجارب انسانية عامة يمكن التحقق من معانيها عن طريق تحليل وادراك دلالاتها . ومن ثم الحاق مناهج التحليل الشعورى بالمناهج العقلية النقلية التقليدية . وليس هناك منهج أشرف من منهج ، فالمناهج كلها على مستوى الشرف على حد سواء .

ولكن السؤال هو : هل استطاع علم الكلام اعتمادا على المناهج العقلية التى مارسها القدماء الوصول الى الأسس النظرية للعقائد أى الى أصول الدين ؟ هل كان استعمال العلم للعقل استعمالا برهانيا أم استعمالا جدليا ؟ هل استطاع العقل أن يوصلنا الى اليقين أم أنه لم يتجاوز حدود الظن ؟ هل استعمل العقل استعمالا مستقلا أم أنه كان قائما على النقل ؟ الحقيقة أن علم الكلام لم يعطنا الا أسسا ظنية للعقائد بدليل اختلافها وتضاربها ، وكلها تدعى اليقين والصواب (١٠١) . صحيح أن علم الكلام

---

(١٠١) طوالع الأنوار ص ٥ ، مطالع الأنوار ص ٢ — ٣ ص ٦ ، شرح المواقف ص ٢ ، شرح المقاصد ص ٣ .

حاول العثور على اسس نظرية للعقائد ، وتحويل الايمان الى تعقل ، والنص الدينى الى معنى مستقل قائم بذاته ، وتأسيس التوحيد ذاته على العقل وتحويله الى علم نظرى (١٠٢) . ولكن ماذا كانت النتيجة ؟ تضاربت الأسس العقلية وتشعبت الآراء حتى أنه ليستحيل معرفة أى أساس نظرى هو اساس الدين ، وحتى أنه يصعب التعرف على « أصول الدين » . ضاع الحق وسط الآراء ، ولم يعد هناك تصور واحد بل تصورات عديدة ، كل منها يدعى انه اولى بالتمثل والاعتقاد . وكلما وجد الانسان هواه مع أحدها انتسب اليها ، والحق معه مادام يجد فى النص أو فى الرأى سندا له . فالذى هواه مع التجسيم ينتسب الى التجسيم ، والذى هواه مع الجبر يكون جبريا .. الخ . علم الكلام اذن هو تاريخ الأهواء والاغراض والمصالح اكثر منه تاريخا للعقل ، ثم ورث الهوى العداوة والبغضاء فى النفوس ، وضاعت وحدة العقل فى تكثر الأهواء ، وتلاشت وحدة الوحى فى تضارب الرغبات والمصالح(١٠٣) . ان العقل بامكانه تنظير كل شىء ، وان شئنا تبرير كل شىء . هو آلة يمكن استخدامها فى كل اتجاه .

---

(١٠٢) رسالة التوحيد ص ٥٠ .

(١٠٣) يقول الشافعى « لو علم الناس ما فى هذا الكلام من الأهواء لفروا منه فرارهم من الأسد » شرح الفقه ص ٤ . ويورد الايجى خمس فوائد لعلم الكلام لم تتحقق بل نتج عكسها وهى :

أ — « الترقى من حضيض التقليد الى ذروة الايقان » وقد انتهى العلم الى تقليد عقائد السلف .

ب — « ارشاد المسترشدين بايضاح الحجة والزام المعاندين باقامة الحجة » . وقد انتهى العلم الى الخلط والتشويش ونشر البدع ، ولم يوضح حجة الا ولها حجة مضادة ، ولم يلزم المعاندين بل زاد الخصوم .

جـ — « حفظ قواعد الدين عن أن تزلها شبه المبطلين » ، وانتهى العلم الى تحويل العقائد الى ظنيات خالصة لكثرة التنازع حولها ، وتضارب الآراء فيها .

د — « أن تبنى عليه العلوم الشرعية فانه أساسها واليه يؤول أخذها واقتباسها » ويستحيل اقامة العمل على الظن أو السلوك على التضارب والاختلاف .

=

فيمكن ايجاد براهين على التوحيد كما يمكن ايجاد براهين أخرى على التثليث(١٠٤) ، العقل فى معظم الأحيان تابع للشعور أو محلل لمضمونه . قد تكون هذه طبيعة العقل أو قد يكون هذا هو أسلوب استخدامه أو قد يرجع ذلك الى مستوى النضج الحضاري أو البلوغ الفكرى ، ولكن هذا هو وضع العقل داخل « اللاهوت » أيا كان . فما من دليل عقلى الا ويمكن نقضه حتى الأدلة على التوحيد(١٠٥) . وما من برهان الا ويمكن الاتيان بنقيضه ، ولا يكون العيب فى الموضوع مثل التوحيد بل فى أدلة العقل وبراهينه . وتكون نهاية العقل المستخدم لاثبات قضايا الايمان الوصول الى ما بدأ منه وكأن العقل لم يفعل أكثر من تكرار ذاته مرة فى البداية ومرة فى النهاية . عمل العقل فى علم الكلام اذن تحصيل حاصل ، ونتائجه نتيجة لاستعمال العقل أيضا تحصيل حاصل . لم يأت بجديد بالنسبة لعقائد الايمان ، ولم يزد شيئا عما حوته النصوص . بل انه أحيانا قال أقل مما قالته النصوص لأنه قاله معابا ، مهلهلا منقوضا عقلا فى حين أن النصوص قد عبرت عنه فى اتساق وبشعر وبلغة انسانية يفهمها كل الناس . قضى علم الكلام على بساطة الوحى ووضوحه ، وقدم عوضا عنه تحليلات صعبه عويصة لا يفهمها الجمهور ، ولا يقتنع بها العقلاء . وقدم الى الوحى مسائل لا يستطيع أن يقول فيها شيئا وهى المسائل العقلية المحضة التى قدمتها البيئة الثقافية القديمة المجاورة مثل الحركة ، والزمان ، والجوهر الفرد ، والخلاء ، والملاء . فتحولت قضاياه ومسائله الجوهرية الى قضايا فرعية لا يمكن الوصول فيها الى رأى بمقياس شرعى . وكلما ازداد التفريع

=

هـ — « صحة النية والاعتقاد اذ بهما يرجى قبول العمل ، دعاة ذلك كله الفوز بسعادة الدارين » وقد انتهى العلم الى تدخل الأهواء والمصالح ، وخسارة الأمة ، وضياع التوحيد فكرا وواقعا ، المواقف ص ٨ .

(١٠٤) أنظر مثلا كتاب « التثليث » للقديس أوغسطين . وقد حاول المتكلمون القيام بذلك ابرازا للمهارة العقلية .

(١٠٥) هذا ما فعله ابن رشد فى « مناهج الأدلة » ونقد أدلة الأشاعرة خاصة والمتكلمين عامة فى اثبات وجود الله أو وحدانيته .

والتشعب العقلى ازداد الابتعاد عن الوحى ، واستعصى الوصول فيهــا الى رأى يقينى . فقد تركها الوحى لحكم العقل الخالص أو لحكم التجربة او لحكم الانسان العام . ولم يؤد علم الكلام الا الى الخلط والتشويش ، ومزج الحق بالباطل ، والباطل بالحق ، وقول الكل ولا شىء فى آن واحد . فاذا كان شرف المنهج هو العقل والبرهان واليقين ، دفاعا عن العقيدة بالبرهنة عليها فانه قد انتهى الى اضعافها وتجريحها . وكثــيرا ما مات علماء الكلام على دين العجائز(١٠٦) . ومنهم من انقلب الى صوفية يؤمنون

---

(١٠٦) « واما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقــائق لــديه ، ومعرفتها على ما هى عليه . وهيهات . فليس فى الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف . وهل التخبيط والتضليل اكثر من الكشف والتعريف .. الطريق الى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود . ولعمرى لا ينفعك الــكلام عن كشف وتعريف وايضاح لبعض الأمور ولكن على الندور » شرح الفقه ص ٤ ، « فمآل علم الكلام والجدل الى الحيرة فى الحال ، والضلال والشك فى المآل كما قال ابن رشيد الحفيد . ومن الذى قال فى الالهيات شــيئا يعتد به ؟ وكذلك الآمدى أفضل زمانه واقف فى المســائل الكبار حائر . وكذلك الغزالى انتهى أمره الى التوقف والحيرة فى المسائل الكلامية ثم أعرض عن تلك الطرق . وكذلك الرازى حيث قال :

نهــاية اقــدام العقــول عقــال وغــاية سعى العــالمين ضــلال
وارواحنا فى وحشة من جســومنا وحاصل دنيــانا أذى ووبــــال
ولم نستفد من بحثنــا طول عمرنا سوى أن جمعنا منه قيل وقــالوا

وقال الشهرستانى فى أنه لم يجر على الفلاسفة والمتكلمين الا الحيرة والندم حيث قال :

لعمرى لقد طفت المعــاهد كلها وسيرت طرفى بين تلك المعـــالم
فلم أر الا واضعا كف حـــائر على ذقنه أو قارعا سن نـــادم

وقال الجوينى « يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام . فلو عرفت أن الكلام يبلغ الى ما بلغ ما اشتغلت به » . وقال عند موته « لو خضت البحــر الخضم ، وخليت أهل الاسلام وعلومهم ، ودخلت فى الذى نهونى عنه . والآن فان لم يتداركنى ربى برحمته فالويل لابن الجوينى . وهأنذا أمــوت على عقيدة أمى وعلى عقيدة عجائز اهل نيسابور » وقال الخسروشاهى « والله ما أدرى ما اعتقد ... » وقال الخونجى عند موته « ما عرفت مما حصلت شيئــا سوى أن الممكن مفتقر الى مرجح ، والافتقار وصف سلبى ،

=

بالأحوال والمقامات ، وبحدود العقل ، وبإيمان القلب ، وبالعلم اللدنى ، وهذه هى « نهاية الاقدام »(١٠٧) .

٣ — **من حيث الأولوية** : واذا كان الشرف من حيث الأولوية والأساس فان علم الكلام يضع نفسه فى أول العلوم ومن ثم فهو أهمها وأعلاها ، وأعمها واشرفها لأنه العلم النظرى الذى يبحث عن أسس العقيدة وقواعد السلوك . ترجع الأهمية هنا الى أنه علم نظرى يبحث فى الأمور النظرية ، وهو العلم الشامل الذى يضم كل العلوم ، والأساس النظرى لها جميعا . وهو الذى يحدد لنا تصور العالم ، ليس فقط عن طريق معرفة الحق والاطمئنان النظرى اليه بل أيضا من أجل توجيه السلوك . الشرف هنا يعنى درجة التجريد فى العلم . فأول العلوم هو اكثرها تجريدا لأنه يعطى الأساس النظرى للسلوك . ومن ثم كان علما معياريا بالنسبة لغيره من العلوم النظرية ، هو محك للسلوك ولتحقيق الأفعال وبالتالى فهو الأول والأساس . فنظرا لهذا الشرف الناتج عن البحث عن الأسس النظرية والمبادىء العامة كان هو الكلام وما سواه يعتمد عليه . ويكون فى تصنيف العلوم أول ما يمكن تعلمه لأنه لا يحتاج الى اكثر من الكلام . علم الكلام عند القدماء هو أول العلوم لأنه يبحث فى الأسس والمبادىء العامة وهى أوائل العلوم . ومبادؤه بينة بذاتها ، وغير مستمدة من علم آخر والا لما كان أول العلوم . لذلك اتصل علم الكلام عند المتأخرين بمبادىء العلم الطبيعى والعلم الرياضى لأنها أيضا علوم نظرية أوليـــة(١٠٨) .

=

أموت وما عرفت شيئا » . وقال آخر « اضطجع على فراشى ، وأضع الملحفة على وجهى ، وأقابل بين حجج هؤلاء وهؤلاء حتى يطلع الفجر ، ولم يترجح عندى منها شىء ، ومن يصل الى مثل هذا الحال ان لم يداركه الله بالرحمة والاقبال تزندق وساء له المآل . . » شرح الفقه ص ٥ — ٦ .

(١٠٧) نهـــاية الاقدام ص ٣ — ٤ .

(١٠٨) شرح الفقه ص ٢ ، غاية المرام ص ٤ ، شرح المواقف ص ٢ ، أشرف المقـــاصد ص ٢٣ — ٢٤ ، الخلاصة ص ٢ — ٣ ، تحفة المريـــد ص ١٢ ، الحصون الحميدية ص ٥ ، شرح التفتازانى ص ١١ .

والسؤال الآن : هل استطاع علم الكلام بالفعل أن يكون أول العلوم ؟ هل استطاع تكوين الأساس النظرى للسلوك ؟ ان أول العلوم هو علم سابق على علم الكلام وهو علم المبادىء العامة للوحى L'Axiomatique de La Révélation وهو العلم الذى يضع المبادىء العامة فى الوحى والتى تحدد الأسس العقلية العامة لكل العلوم(١٠٩) . ثم يأتى علم التفسير الذى يضع مناهج النصوص حتى لا يخضع تفسيرها الى هوى فردى أو مصلحة شخصية . ثم يأتى علم الاحصاء الاجتماعى الذى يعطى صورة للواقع المراد تنظيره ، والذى سيكون مصبا للعقائد ، وبعد ذلك يأتى علم التوحيد بعد أن تحددت المبادىء العامة للوحى ، وبعد أن اكتملت نظرية التفسير ، وبعد أن أدركنا الواقع الذى نعيش فيه . أما اذا قام علم الكلام على أساس من التعصب وليس على التنظير العقلى ، واذا تغلب الهوى على العقل ، والانفعال على النظر ، والفائدة الشخصية على المصالح العامة ، واذا قصر العلم فى التأسيس النظرى ، ولم يستطع الوصول الى اليقين فيه واقتصر على الشك والتردد ، واذا انقلب الهدف من العلم وهو تأسيس العقائد الى افساد للعقائد والتشويش عليها وضياعها ، واذا تحول البرهان الى غوامض الكلام وصعوبة المفاهيم ، وتعذر الوسائل — اذا حدث ذلك كله فان علم الكلام لا يكون أشرف العلوم من حيث تأسيسه وتنظيره وأولويته على كل ما عداه .

٤ — **من حيث الغاية :** أما اذا كان الشرف من حيث الغاية والفائدة ، وهى الحصول على السعادة فى الدنيا ، ونيل الفوز فى الآخرة عن طريق الاشتغال بالمعارف والعلوم والحصول على المعقولات فان علم الكلام فى الحقيقة من أقل العلوم شرفا لأنه من أخطر العلوم ، ومن أقرب السبل الى التهلكة(١١٠) . فلا توجد سعادة معروفة يبحث عنها الناس بالفعل الا فى هذه الدنيا وليس خارجها . ولا يوجد فوز يبغيه الناس ويسعون

---

(١٠٩) أنظر بحثنا Hermeneutics as Axiomatics فى Relégions Dialogue and Revloution, P. 1 - 20

(١١٠) غاية المرام ص ٣ — ٤ ، المواقف ص ٤ ، شرح الكلنبوى ص ٤ .

اليه الا فى هذا العالم وليس فى عوالم اخرى سابقة على حياته كما هــو الحال عند الصوفية أو لاحقة على مماته كما هو الحال عند المتكلمــين . ليست الغاية من العقائد تعويض الانسان عن مآسيه فى العالم ، ووعده بسعادة مستقبلية تعويضا عن شقائه الحاضر بل توجيه السلوك نحــو العالم ، وتحقيق رسالة الانسان فى هــذه الدنيا ، وتحقيق غايتــه على الأرض(١١١) . تعارضت الأسس فى علم الكلام ، وتضــاربت الآراء ، وتعددت الحقــائق ، وسادت الأهــواء ، وعمت المصــالح ، وتوهجت الانفعالات . فعلم الكلام ليس له أية فائدة عملية بل على العكس يؤدى الى مخاطر جمة وضرر بالغ على الفكر والسلوك ، على الفرد والجماعة ، على الحاضر والتاريخ . هو مضيعة للوقت ، ومذهبة للعمر ، لا تنتج عنه أية فائدة ، واشتغال بما لا يغنى أو يفيد(١١٢) . علم الكلام يبعد الجماعة عن مصالحها الفعلية ، ويقدم لها موضوعات وهمية واشكالات خاطئة تصرف فيها طاقات الجماعة ، وتعطيها معركة وهمية تاركة المعركة الحقيقية للسياسة وممارسة الحركة العلمانية أو نضال الفقهــاء . علم الكلام لا يزيد عن كونه كلاما فى كلام ، وكأن الكلام غايته ووسيلته . وربما سمى العلم « علم الكلام » لأنه كلام ، بداية وطريقــا ونهاية ، مقدمــة واستدلالا ونتيجة ، لا يحقق فوزا لأحد حتى لصاحب المصنفات فانها تضره أكثر مما تنفعه ، ويعصى بها أكثر ممــا يطيع ، ويعاقب عليها أكثر ممــا يثاب(١١٣) . يمثل علم الكلام خطورة كبرى على الجماعة فانه يفرقهــا

---

(١١١) المقاصد ص ١٢ ، ص ١٦ ، الاقتصاد ص ٥ — ٦ ، المواقف ص ٨ ، الخلاصة ص ٢ .

(١١٢) المقاصد ص ١٦ ، شرح المقاصد ص ١٦ — ١٧ ، أشرف المقاصد ص ١٦ — ١٧ ، تحفة المريد ص ١٢ ، شرح الخريدة ص ١٠ ، الحصون الحميدية ص ٥ ، التحقيق التام ص ٢ .

(١١٣) « اعلم أن صرف الهمم الى ما ليس بمهم ، وتضييع الزمان بمــا عنه بد هو غاية الضلال ونهــاية الخسران ســواء كان المنصرف بالهمة من العلوم أو من الأعمــال . فنعوذ بالله من علم لا ينفع .. فمثال الملتفت الى ذلك مثل رجل لدغته حية أو عقرب وهى معــاودة اللدغ ، والرجل قادر على الفرار ، ولكنه متوقف ليعرف أن الحية جاءته من جانب
=

أكثر مما يوحدها ، ويدعو الى الاختلاف أكثر مما يدعو الى الاتفاق ، ويقوى من ذلك الفكرة الموجهة من افتراق الجماعة الى ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة ! علم الكلام اذن هو تاريخ الفرق الدينية التى نشأت ابتداء من وقائع تاريخية معينة يتركز معظمها فى حوادث الفتنة الأولى . ثم انحصرت عناية كل فرقة فى اظهار ما تختلف فيه عن غيرها والبرهنة عليه والتعصب له ، وعدم التنازل عنه ، كما توجهت عناية الباحثين لذلك ، قدماء ومحدثين فى بيان « اختلاف المصلين » و « الفرق بين الفرق » فى حين أن هذه الفرق كلها خرجت من مصدر واحد وهو الوحى أى أنها تجمع بينها نقطة تلاق فى المصدر كما أن هناك نقطة تلاق أخرى فى الوقائع التاريخية التى أصبحت حالات جديدة تستدعى حكما مثل صاحب الكبيرة . وما دامت الفرق قد انغلقت على نفسها ، ودافعت عن وجودها مع فكرها مادامت مهددة فى وجودها وفكرها معا فان النضال بينها قد تحول الى نضال مسلح ، كل فرقة تهدد الأخرى بالاستئصال . وأصبح الدفاع عن الفرقة هو دفاع عن البقاء . وقد وصل التنازع الى حد سفك الدماء وقتل المعارضين . وهو ما استمر حتى جيلنا هذا من اعتقال للمعارضة السياسية بل وتصفيتها جسديا ، وتجاوز أدبيات الحوار للتقريب بين وجهات النظر وللجمع بين الآراء مع الحد الأدنى من الاتفاق دون قهر الأغلبية للأقلية ودون قمع من فرقة السلطة لفرق المعارضة ، خاصة وأنها مسائل نظرية صرفة لا تنتج منها شرائع عملية مباشرة . والجماعة حرة فى التأويل النظرى ، ملزمة بدليل العمل الجماعي بصرف النظر عن اختلاف الأطر النظرية عند مختلف الفرق . لقد ادى علم الكلام الى التشتيت والتفرق والى اضطهاد الفرق بعضها للبعض ، وتكفير بعضها للبعض ، واستعداء كل منها السلطة على الأخرى حتى تفوز هى بفرقة السلطان . فيعم الاضطهاد ، وتنتشر الرقابة ، ويسود الارهاب ، وتتطاير الرقاب !

=

اليمين أو من جانب اليسار ، وذلك من أفعال الأغبياء . أعوذ بالله من الاشتغال بالفضول مع تضييع المهمات والأصول » الاقتصاد ص ٥ — ٦ . « سبب ذلهم عدولهم من الأخذ بأصول الاسلام واشتغالهم بما لا يعنيهم فى مقام المرام » شرح الفقه ص ٤ .

واستعمال السلطة لقهر الناس على الاعتقاد ، ولاجبارهم على الايمان مضاد لمقصد الوحى الذى اتى معبرا عن الطبيعة ، ومعلنا استقلال العقل . فاستعمال القوة لاجبار الناس مقابلة تعصب بتعصب ، وجهل بجهل ، وعناد بعناد ، والفكر لا يسايره الا فكر مثله . الفكر هو القادر على التغيير . والعناد لا يطول اذ ينتهى بالعزلة ، ولا يقابل الا بالتسامح . وبالرغم من هذا التشعب والتداخل العقائدى والثراء النظرى فان السلطة كثيرا ما كانت تتدخل لنصرة فريق على فريق ، فيحدث الاضطهاد عندما تتدخل السلطة فى المعارك الفكرية(١١٤) .

علم الكلام اذن من حيث المرتبة ليس بأشرف العلوم لا من حيث الموضوع ، ولا من حيث المنهج ، ولا من حيث الأولوية ، ولا من حيث الفائدة بل انه أخطر العلوم العقلية النقلية القديمة من حيث تشويه الوحى والتعمية عن واقع المسلمين .

---

(١١٤) « ولكل فرقة مقالة على حيالها وكتب صنفوها ، ودولة عاونتهم ، وصولة طاوعتهم » الملل ج ١ ص ٦٥ ، « لم تظهر الجهمية قولها صراحة بنفى الصفات خوف السيف ! » الابانة ص ٣٩ — ٤٠ ، ويصنف الغزالى الناس أربع فرق : العامة ، والمتعصبون الجهلة ، والشكاك المقلدون ، والشكاك المفكرون . ويقترح استعمال السيف مع الفرقة الثانية وهى طائفة مالت عن اعتقاد الحق كالكفار والمبتدعة . فالجافى الغليظ منهم الضعيف العقل الجامد على التقليد الممترى على الباطل من مبتدأ النشوء الى كبر السن ، لا ينفع معه الا السوط والسيف . فأكثر الكفرة أسلموا تحت ظلال السيوف اذ يفعل الله بالسيف والسنان ما لا يفعل بالبرهان واللسان . وعن هذا اذا استقرأت تواريخ الأخبار لم تصادف ملحمة بين المسلمين والكفار الا انكشفت عن جماعة من أهل الضلال مالوا الى الانقياد ، ولم تصادف مجمع مناظرة ومجادلة انكشفت الا من زيادة اصرار وعناد » الاقتصاد ص ٨ ، والأمثلة كثيرة على تدخل السلطة السياسية فى المعارك الفكرية وأشهرها محنة أحمد بن حنبل فى مشكلة خلق القرآن حتى استشهاد حسن البنا ، وعبد القادر عودة ، وسيد قطب فى جيلنا المعاصر . انظر مقدمتنا لرسالة اسبينوزا فى اللاهوت والسياسة بعنوان « الدين والدولة » وأيضا « مواطن حر فى دولة حرة » ص ٩٥ — ١٠٦ انظر أيضا الخاتمة : من الفرقة المذهبية الى الوحدة الوطنية .

سابعا : وجـوبه :

١ — العامة والخاصة : يكاد يجمع القدماء على قسمة الناس الى عامة وخاصة ، يستوى فى ذلك المتكلمون والفلاسفة والصوفية والفقهاء . فالعامة غير قادرة على الاشـتغال بالأمور النظرية ، ولا يجـوز ادخال الشك الى عقائدها بالبحث والنظر ، أو الاستدلال على صحتها بالبرهان كما يقول علماء الكلام . كما أنها غير قادرة على ادراك المعقولات الخالصة والأمور المجردة لأنها تحتاج الى حس ومشاهدة ، وغير قادرة على التأمل العقلى ، فدورها فى العبادة ، واقامة الشـعائر كما يقول الفلاسـفة . والعامة أيضا غير قادرة على ادراك الحقائق القلبية والعلوم الكشفية ، يكفيها مسطحات الأمور فى العقائد والفقه كما يقول الأصـوليون ، وهى أيضا عاجزة عن أن تفتى أو تجتهد ، يكفيها سؤال المفتى أو المجتهد وتقليده كما يقول الفقهاء . فالعامة عند الجميع خارجة عن نطاق العلوم كلهـا أيا كانت موضوعاتها ومناهجها . يكفيها الايمان والتصـديق والاعتقاد ، يكفيها الاذعان والانقياد والتقليد دون تشويش عليهم بالعلوم العقلية والأمور النظرية(١١٥) .

وقسمة الناس الى عامة وخاصة قسمة ضيزى تقـوم على الاقرار بالجهل الاجتماعى والتسليم به دون تغييره والقضاء عليه . فالعامة تحتاج الى تثقيف وتنوير دون أن تنهـر عن العلم أو عن التفكـير ، وتلك هى مسؤولية الخاصـة . فالخاصة هم طليعة العامة ، ولا تكون طبقة مستقلة عنها ، متعالية عليها وأعلى منها ، لكل منها علم أو حقيقة ، بل لكليهمـا

---

(١١٥) يقسم الغزالى الناس الى أربع فرق . الأولى العـامة وهى التى كتب لهـا « الجام العوام عن علم الكلام » وجعل مراتب ايمانهـا سبعا : التقديس ، والايمان ، والتصديق ، والاعتراف بالعجز ، والسكوت عن السـؤال ، والامساك عن التصرف فى الألفاظ بلا تفسير أو تأويل أو تصرف أو تفريع أو جمع أو تفريق ، وكف الباطن عن التفكير فى هـذه الأمور ، ثم التسليم لأهـل المعرفة ، « الجام العوام » فى « القصـور العوالى » ص ٢٤٠ . ولم نشـأ تحليل كل مضمون هذا المصنف لأنـه ليس مصنفـا كلاميا تقليديا بل هو مصنف يتناول موضوعا جزئيا فقط وهو وجـوب العـلم وشرعيتـه .

نفس العلم ، ان لم يكن بصياغاته فعلى الأقل بمحتواه . ان وجود طبقتين فى المجتمع ، طبقة جاهلة ، وهى الأغلبية ، وطبقة متعالمة وهى الأقلية لتؤدى بالضرورة الى سيطرة الأقلية على الأغلبية . ان ترك العوام على ما هم عليه ، وتحريم الفكر والنظر عليهم ضد التنوير ، وتثبيت للأمر الواقع ، ورفض لتغييره . وايمان على علم خير من ايمان على جهل . العامة ليست طبقة ثابتة ومعطى كائن بذاته بل توجد العامة لنقص فى التعليم ، وتتلاشى بالتنوير . يمكن القضاء عليها بتثقيفها ومحو أميتها ، ونقلها من الاعتقاد الأعمى الى الايمان المستنير . قسمة العامة والخاصة ليست قسمة مانعة جامعة ، عازلة مغلقة ، بل هى قسمة مفتوحة متحركة ، تسمح بالانتقال منها واليها . فكثيرا ما تفرز العامة قادتها ، وكثيرا ما ينبغ من العامة مفكروها وعلماؤها وقوادها ، وكثيرا ما يخرج من الخاصة جهالها . ليست كل قسمة دائرة مغلقة على نفسها تحتوى على افرادها بالطبيعة والضرورة . وكيف يطلب من العامة السلبية التامة وقبول ما يعطى لها وعدم تجاوزها ، والايمان بالتقديس ، والتصديق ، والاعتراف بالعجز ، والسكوت عن السؤال ، والامساك عن التصرف ، والكف عن التفكير ، والتسليم لأهل المعرفة ؟ ان مأساتنا مع جماهيرنا الحالية هو ايمانها بالمقدسات التى وصلت الى حد المحرمات Tabous التى لا يمكن تناولها أو التفكير فيها أو التعرض لها بالبحث والتحليل ، وعلى رأسها مقدسات ثلاث : الله ، والسلطة ، والجنس(١١٦) . ولن تتقدم الجماهير الا بتناول هذه الأمور وعرضها عرضا عقليا خالصا ، وتحليلها تحليلا علميا صرفا حتى تخرج من دائرة الشعور الى دائرة ما فوق الشعور ، وحتى لا تعمل كدوافع باطنية فى الخفاء ، وتكون علنا ظاهرا على مستوى الفكر والافتراض العلمى . والا نشأت الحركات الدينية والسياسية السرية وعم المجتمع مظاهر الانحلال والفساد فى الخفاء . وان من مآسينا المعاصرة أيضا التصديق بما يقال دون طلب للدليل أو البرهان فى حين أن ما لا دليل عليه يجب نفيه كما قال الأصوليون القدماء ، وأن البرهان هو أساس اليقين . التصديق بلا برهان عجز ، وانكار للعقل ،

---

(١١٦) انظر بحثنا « المحرمات الثلاث » الدين والثورة فى مصر (٢) فى اليسار الدينى .

واهدار للنظر . وكيف نعترف بالعجز عن الادراك والتوصل الى الحقائق العلمية ، في حين أن قيمة الانســـان مرهونة بثقته بالعقل وبقدرته على الاكتشاف ؟ ان التسليم بالعجز لفيه نهاية للانســـان من حيث هو قدرة على البحث والتحصـــيل ، واعلان للهزيمة في معـــركة لم تبدأ بعـــد ، وانسحاب من الأرض والعدو لم يحتلها بعد ! أما السكوت عن السؤال فهو ضد التفلسف ، وضد التفكير ، وضد تحديد المسؤولية . التساؤل هو الكشف ، ويحتوى على نصف الجواب ان لم يكن الجـــواب كله . أما الامساك عن التصريف فهى عبودية للحرف ، وخضوع للنص ، وهدم للعقل أساس النقل ، وانكار للمعنى الذى هو المقصود من اللفظ . والا فكيف يمكن الوصول الى المعانى العامة ، والنظريات الشاملة دون جمع للألفاظ تحت موضوع واحد ؟ وكيف يمكن فهم الوحى طبقا لروح العصر دون تفســـير أو تأويل ؟ أما الكف عـــن التفكير فهو أيضـــا قهر للذات بلا مبرر ، وطلب المستحيل بالنسبة الى الانسان . فالانســـان هو هذه القدرة الباطنة على الطرح والتساؤل ، وعلى التعـــالى على المســـتوى المادى ، وتجاوز الأمر الواقع . التفكر الباطنى هو أساس الكشف ، وهو عالم النظر والافتراض . وأخيرا يأتى التســـليم لأهل المعرفة اذ يجعـــل الانسان مقلدا لغيره ، والتقليد ليس مصدرا للعلم أو للمعرفة(١١٧) .

ان اوصاف العامة من جهل وتعصب وتقليد ليست أوصاف الجماهير الواعية التى تقوم بنفسها بالتوجيه والاصدار بل انها أحيانا تكون أكثر وعيا من الخاصة وذلك لأنها مازالت على الطبيعة ، تعبر عن واقعهـــا بصدق من خلال أمثلتها الشعبية وأغانيها التلقائية ، وأساطيرها المتوارثة ، وسير ابطالها فى مقابل انعزالية الخاصة ، واهتمامهم بمصالحهم الشخصية، وغربتهم عن الجماهير وتراثها ، وميلهم الى تراث آخر يجدون فيه العلم والمعرفة ، ودورانهم حول الواقع والالتفاف حوله ، والوقوع فى التبرير والتنظير لصالح السلطان . ان العامة ذكية بطبعها بحسها الشعبى وان بدت للخاصة جاهلة ، ومستنيرة وان بدت للغـــير عمياء ، تفهم وتقدر ،

---

(١١٧) انظر الفصل الثالث : نظرية العلم .

ونعرف من يتكلم باسمها ومن يتعايش عليها . ولكن ينقصها التنظيم والتحزيب والتجنيد من أجل المراجعة على القادة وفرض مصالحها عليهم(١١٨) . لا يقتصر العقل على الخاصة وحدهم دون العامة . فالعقل هو النور الفطرى الذى يوجد فى كل انسان . كل انسان عاقل من حيث هو انسان . تظهر البداهة عند العامى بحسه الشعبى المرهف ، ومعرفته بالواجب ، بل كثيرا ما يتعلم الخاصة من العامة ، ويتثقفون من تراثها ، وكثيرا ما تعلم العامة الخاصة وتعطيهم نموذجا للفكر والسلوك والجرأة على الحق والالتحام بالواقع . ليست العامة جاهلة بطبعها ، وليست الخاصة عالمة بطبعها . فالحس البديهى موجود عند كل انسان . وهو القاسم المشترك بين الناس . وأحيانا تكون الخاصة جاهلة ، والعامة عالمة . فمن جهل الخاصة تصورهم أن هناك ثقافتين وحقيقتين الأولى لهم والثانية لغيرهم . من جهلها هذه القسمة للناس الى أذكياء وأغبياء ، حكام ومحكومين ، قادة وجماهير ، ثم تنصيب أنفسهم من الفريق الأول وغيرهم من الفريق الثانى . فهم الأذكياء والحكام والقادة ، والعامة هم الأغنياء والمحكومون والجماهير . تنصب الخاصة نفسها كقيادة للعامة فتخطط لنفسها وتعمل لحياتها ، وتتصور العالم حسب تكوينها النفسى والاجتماعى وتنسى العامة ومصالحها وادراكها ، وتصوراتها للعالم ، وبواعثها على السلوك ، وهو ما يسمى فى عصرنا الحالى بأزمة المثقفين . ليست الخاصة هى الوحيدة العالمة والتى تهتم بالثقافة دون العامة بل هى طليعة الجماهير والمسؤولة عن تثقيفها . لا توجد حقيقتان ، الأولى للعامة الدهماء والثانية للخاصة العلماء . هناك حقيقة واحدة ينتمى اليها الجميع ، ويعبرون عنها فى ثقافة واحدة ، وبفكرة واحدة ، وبتصور واحد . ومن ازداد وعيا قام بتوعية غيره .

ولا يوجد فريق من الناس كافر بطبعه ، يحيد عن الحق كسلوك دائم لأن العقل ليس هبة فيهم ، ويكون جزاؤه السوط أو السيف ! ان

---

(١١٨) وهذا ما أثبتته الثورة الاسلامية فى ايران ودور الجماهير فيها.

نور العقل قاسم مشترك بين الناس جميعا . وان تغليب الهوى أو المصلحة على نور العقل أو جحد الحق دون التسليم به كل ذلك يحدث فى مواقف محددة ، وظروف اجتماعية خاصة وليس جبلة فى الانسان . الانسان بطبعه ميال الى الحق ، فان لم تتغلب الفطرة عليه سادته الظروف ، وأضبح خاضعا للموقف . واننا لنعانى فى عصرنا الحاضر من استعمال السيف ضد المفكرين خاصة لو كانوا ممن غلب لديهم نور العقل على الطغيان . ومن يحكم أو يقرر أن هذا الفريق أو ذاك كافر بطبعه لم يهبه الله نور العقل ؟ الحاكم أم المحكوم ؟ السلطة أم المعارضة ؟ من بيده السلطة اليوم أو من سيحصل عليها فى الغد ؟ انه فى الغالب اما السلطة السياسية أو السلطة الدينية أو كلاهما معا نظرا لتواطئهما المتواتر ، ومصالحهما المشتركة(١١٩) . انه لا يحق لحاكم أو لمحكوم ، لرئيس أو لمرؤوس أن يحكم على أحد أو على فريق بأنه كافر مبتدع ، والا عدنا الى تكفير الفرق بعضها للبعض . الكل مجتهد ، والمحك هو البرهان . لا يمكن قهر الناس بالسيف باسم العناد او الكفر أو الضلال . ولكن يترك الناس حتى تأتيهم البينة ويلتزمون بالجماعة طوعا (١٢٠) .

والشك ليس جريمة ، والتساؤل ليس كفرا ، يدان صاحبه ، ويجرح أمام الملأ ، لان التقليد والايمان بالسماع لا يقوم على أساس . فاذا كان

---

(١١٩) ولهذا السبب قمنا فى أول حياتنا العلمية السياسية بترجمة رسالة اسبينوزا فى اللاهوت والسياسة . انظر الرسالة خاصة من الفصل السادس عشر حتى الفصل العشرين .

(١٢٠) هذه هى الفرقة الثانية عند الغزالى . ويقول واصفا أياهم « فأكثر الكفرة أسلموا تحت ظلال السيوف اذ يفعل الله بالسيف والسنان ما لا يفعل بالبرهان واللسان » الاقتصاد ص ٨ . وفيهم قال الشافعى :

فمن منح الجهال علما أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم

وبعد استعمال سلاح التكفير فى عصرنا ظهرت أدبيات السلطة فى تكفير المسلم ، وأدبيات المعارضة فى تحريم تكفير المسلم اعتمادا على الآيات مثل « لا اكراه فى الدين ، قد تبين الرشد من الغى » وأحاديث مثل « من قال لأخيه أنت كافر فقد باء بها » .

هناك فريق من الناس يشك ويتساءل ويريد أن يقيم عقائده على أساس من البرهان فهم ليسوا مرضى يجب علاجهم بدواء التسليم والايمان أو بآية أو حديث . الشك عند بعض المعتزلة أول الواجبات على المسلم قبل النظر(١٢١) . كما يساعد طلب البرهان القلب على الاطمئنان لليقين كما حدث لابراهيم الخليل(١٢٢) . التصديق جزء من الايمان ، ولا ايمان بلا تصديق . ليست العقائد الاسلامية معتقدات تعبر عن أفعال ارادة بل هى مبادىء نظرية قائمة على أسس عقلية . العقائد مجموعة من الأسس النظرية التى تقوم عليها كل العلوم ، ومجموع المبادىء العامة التى يقوم عليها تصور العالم . فهى تعتمد على البرهان لا على القرار الادارى ، أى أنه فعل عقل لا فعل ارادة ، ويتطلب التصديق لا الايمان . وهناك تكون العقائد الاسلامية والعقائد المسيحية واليهودية فى جانب آخر . فالعقائد الأخيرة قرار ارادى مثل الوهية المسيح (الكنيسة) أو الشعب المختار (المعبد) . فى حين أن العقائد الاسلامية لا أسرار فيها كما هو الحال فى المسيحية ولا تعسف فيها كما هو الحال فى اليهودية . ان وسيلة التخاطب مع المعتقدين بالتقليد والسماع مع ذكاء الفطرة ليس ابعاد الشك عن النفوس واعادتهم الى حظيرة التقليد بل تقوية الشكوك حتى يظهر البديل وهو العقل أو العلم . أليس الشك أساس اليقين(١٢٣) ؟ .

أما المرتابون فى عقائدهم فلا تعطى لهم عقائد جديدة بل يقوون فى ارتيابهم ، ويعملون عقولهم كما يشاؤون ، ويصلون الى الحق بمحض بحثهم الحر دون أن تستعمل معهم مناهج التبشير والاستمالة . وقد نشأ ارتيابهم فى المقولات الدينية ، وهو ارتياب طبيعى فى صور مضمرة ،

---

(١٢١) أنظر الفصل الثالث : نظرية العلم .

(١٢٢) يعرض القرآن لذلك فى قوله « واذ قال ابراهيم رب أرنى كيف تحيى الموتى ؟ قال أو لم تؤمن ؟ قال بلى ولكن ليطمئن قلبى » (٢ : ٢٦٠) .

(١٢٣) هذه هى الفرقة الثالثة عند الغزالى وينصح « فهؤلاء يجب التلطف بهم فى معالجتهم باعادة طمأنينتهم ، واماطة شكوكهم من الكلام المقنع المقبول عندهم ولو بمجرد استبعاد وتقبيح أو تلاوة آية أو رواية حديث أو نقل كلام من شخص مشهور عندهم بالفضل » الاقتصاد ص ٨ .

يكشف عن رغبة فى التعقيل وبحث عن البداهة . المنهج القويم أفضل بكثير من النتيجة الجاهزة التى يتلقنها الانسان دون بحث أو تحصيل(١٢٤).

٢ — **اقسام الواجبات** : وقد تقسم الواجبات على أنواع ثلاثة من الناس : العامة ، والخاصة ، والسلطان . فاذا كانت مهمة العامة فى التصديق والايمان من ناحية العمل والتحقيق فان مهمة الخاصة المثقفة فى الدين وفى الأحكام وفى القدرة على الاستدلال والاستنباط فى المسائل الجديدة التى طرأت على حياة الجماعة . والحقيقة أن العامة أيضا تكون قادرة على الاستدلال عن طريق الإتصال المباشر بالواقع ، وطرق الاستدلال الحر والصور المختلفة للمصالح المرسلة . الفلاحون أدرى بقضايا الأرض من فقيه الأرض ، والعمال أدرى بشؤون مصانعهم من مفكر المصنع ، والطلاب أدرى بشؤون المعاهد والجامعات من الاداريين والقائمين على اصلاح الجامعة . وكثيرا ما لا تهدف الخاصة فى استدلالها الى رعاية مصالح العامة ، فتصدر قراراتها للحفاظ على مكاسبها الخاصة مضحية بمصلحة المجموع . اما واجب السلطان فهو تنفيذى خالص ، يعهد اليه بتنفيذ القانون ، ولا يشرع حكما ، هو المنفذ الأحكام الخاصة والعامة على السواء . وكثيرا ما كانت السلطة مع الخاصة ضد العامة ، يشترى السلطان ذمم العلماء وضمائرهم ، ويبيع الخاصة للسلطان فتاويهم وأحكامهم ، وينثرون تحت أقدامه تبريراتهم للأوضاع القائمة والأحكامه الخاطئة . باستطاعة العامة المشاركة فى السلطة التنفيذية بالاشتراك فى المحاكم الشعبية ، وأن تدلى برأيها فى التعيين والعزل من خلال المجالس الشعبية فالشعب هو الحاكم والمحكوم ، والامة هى الراعى والرعية(١٢٥).

٣ — **الكفاية والعين** : السؤال الآن الذى طرحه القدماء : هل علم الكلام فرض عين أم فرض كفاية ؟ فجواب المعاصرين انه اذا كان علم

---

(١٢٤) هذه هى الفرقة الرابعة عند الغزالى وينصح ايضا « فهؤلاء يجب التلطف بهم فى استمالتهم الى الحق وارشادهم الى الاعتقاد الصحيح لا فى معرض المحاجة والتعصب فان ذلك يزيد فى دواعى الضلال ، ويهيج بواعث التمادى والاصرار » الاقتصاد ص ٨ — ٩ .

(١٢٥) الأنصاف ص ٢١ — ٢٢ .

الكلام هو هذا الذى وصفناه ، والذى لا موضوع له ولا منهج ، ولا فائدة منه فانه لا هو فرض عين ولا فرض كفاية . لهذا السبب حرمه الفقهاء . أما اذا كان القصد منه « لاهوت الأرض » و « لاهوت الثورة » و « لاهوت التنمية » و « لاهوت التقدم » و « لاهوت التحرر » و « لاهوت الوحدة الوطنية » أى العلم الذى يتناول مصالح المسلمين بالتحليل والذى يجند المسلمين للدفاع عن مصالحهم فهو فرض عين على كل مسلم ومسلمة . أما عند القدماء فقد تفاوتت الآراء فى علم الكلام بين التحريم التام فهو بدعة وبين الوجوب ندبا أو اباحة(١٢٦) . أفتى القدماء بالتحريم لأنه بدعة لم تظهر الا متأخرا ، ولم يشتغل الجيل الأول بهذا العلم ولا عرفوه بل أفتوا بتحريمه بقدر ما ظهر منه لديهم(١٢٧) . وعدم انشغال الجيل الأول بمباحث علم الكلام لا يعنى انهم كانوا من العوام بل يعنى أن التوحيد كان فى هذه الفترة من التاريخ توحيدا عمليا لا توحيدا نظريا ، وعملية توحيد لا نظرية توحيد(١٢٨) . وعندما نشأ علم الكلام اعتبره قدماء الفقهاء مضادا

---

(١٢٦) شرح الفقه ص ٣ .

(١٢٧) « كيف يكون لها شرف وهو بدعة مذمومة فى الشرع غاية الذم حتى بالغ الفقهاء فى المنع عن الاشتغال به وطعنوا فيه » حاشية الاسفراينى ص ٩ ، والى التحريم ذهب الشافعى ومحمد ومالك وأحمد ابن حنبل وسفيان وجميع أئمة الحديث من السلف . وساق الفاظا عن هؤلاء وانهم قالوا ما سكت عنه الصحابة مع انهم أعرف بالحقائق وأفصح . فما ترتيب الألفاظ من سائر الخلائق الا لما يتولد منه من الشبه . ولذا قال الرسول « هلك المتنطعون » أى المتعمقون فى البحث . واحتجوا أيضا بأن ذلك لو كان من الدين لكان أهم ما يأمر به الرسول ، ويعلم طريقه ويثنى على اربابه » شرح الفقه ص ٣ ، « القول بالرأى والعقل المجرد فى الفقه والشريعة بدعة وضلالة فأولى أن يكون ذلك فى علم التوحيد والصفات بدعة وضلالة . قال البزدوى فى أصول الفقه أنه لم يرد فى الشرع دليل على أن العقل موجب ، ولا يجوز أن يكون موجبا وعلة بدون الشرع اذ العلل موضوعات الشرع ، وليس الى العباد ذلك لأنه ينزع أى يسوق الى الشركة . فمن جعله موجبا بلا دليل شرعا فقد جاوز حد العباد ، وتعدى عن حدود الشرع على وجه العناد » شرح الفقه ص ٦ — ٧

(١٢٨) « ولهذا لم ينقل عن الصحابة الخوض فى هذا الفن لا بمباحثه ولا بتدريس ولا بتصنيف بل كان شغلهم بالعبادة والدعوة اليها وحمل

=

للدين واعتبروا المتكلمين وقد خرجوا على الدين ومن ثم لا دين لهم ، لا تجوز الصلاة خلفهم ، ولا تجوز شهادتهم بل ويجب عقابهم بالضرب والجر فى الطرقات !(١٢٩) لم يشتغل الجيل الأول الا بالفقه وأصول الفقه لان الفقه هو العلم العملى الذى يظهر فيه التوحيد العملى والذى يرعى مصالح الناس . فقد كانت الحاجة الى التشريع أمس من الحاجة الى النظريات الا اذا كانت أسس التشريع . فالحاجة الى « تفقيه » الأرض والثروات والنظم الاجتماعية والسياسية الح من الحاجة الى البحث عن الأصل والنشأة أو المآل والمعاد الا اذا كان فى مثل هذا البحث تعميق وجدانى للتشريع . ويرتبط بالفقه علوم القرآن والحديث لأنهما مصدرا الفقه وأدلة الأحكام(١٣٠) . لم يكن المتكلمون فى أول الأمر متكلمين بل

=

الخلق على مراشدهم ومصالحهم فى أحوالهم وأعمالهم ومعاشهم فقط » الاقتصاد ص ٧ — ٨ ، « انه بدعة لم ينقل عن النبى والصحابة والاشتغال به ، وكل بدعة ردة » المواقف ص ٥٩ .

(١٢٩) « قال الشافعى : اذا سمعت الرجل يقول : الاسم هو المسمى أو غير المسمى فاشهد بأنه من أهل الكلام ولا دين له . وعند أبى يوسف انه لا تجوز الصلاة خلف المتكلم ، وان تكلم بحق لأنه بدعة . وقال بعض السلف : من طلب التوحيد بالكلام فقد تزندق » حاشية الاسفراينى ص ١٤ ، « وعنه ايضا (أبو يوسف) : من طلب العلم بالكلام تزندق ، ومن طلب المال بالكيمياء أفلس ، ومن طلب غريب الحديث فقد كذب . وقال الامام الشافعى : حكمى فى أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال ، ويطاف بهم فى العشائر والقبائل ويقال : هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة ، وأقبل على كلام أهل البدعة . ومن كلامه ايضا : لئن يلقى الله العبد بكل ذنب خلا الشرك خير له من أن يلقاه بشىء من علم الكلام . وقال : لقد اطلعت من أهل الكلام على شىء ما ظننت مسلما يقوله . وذكر أصحابنا فى الفتاوى انه لو أوصى لعلماء بلد لا يدخل المتكلمون ، ولو اوصى انسان أن يوقف من كتبه ما هو من كتب العلم فافتى السلف أنه يباع ما فيها من كتب الكلام.. وقال مالك لا تجوز شهادة أهل البدع والأهواء .. أراد بأهل الاهواء أهل الكلام على أى مذهب كانوا . وقال احمد بن حنبل : علماء الكلام زنادقة ، ولا يصلح صاحب الكلام أبدا ، ولاتكاد ترى أحدا نظر فى علم الكلام الا وفى قلبه غل » شرح الفقه ص ٣ — ٥ .

(١٣٠) « من أنس من نفسه تعلم الفقه أو الكلام ، وخلا الصقع

=

كانوا علماء لغة أو حديث أو زهادا ثم غلبت عليهم صناعة الكلام . علم الكلام اذن علم طارىء سببته الظروف والأحداث ، وليس له أصـــل فى الوحى(١٣١) . ان علم الكلام لم يؤد فى النهاية الا الى التعصب والجهل ، وافساد العقائد البسيطة ، والدخول فى متاهات الفلسفة . لم يؤد علم

عن القائم بهما ، ولم يتسع زمانه للجمع بينهمـــــا ، واستغنى فى تعيين ما يشتغل به منهما أوجبنا عليه الاشتغال بالفقه ، فان الحاجة اليه أعم ، والوقائع فيه أكثر . فلا يستغنى أحد فى ليله ونهاره عن الاستعانة بالفقه ، واعتوار الشكوك المحوجة الى علم الكلام باد بالاضـــافة اليه ، كما أنه لو خلا البلد عن الطبيب والفقيه كان التشـــاغل بالفقه أهم لأنه يشترك فى الحاجة اليه الجمـــاهير .. ويدلك على أن الفقه أهم العلوم اشتغـــال الصحابة بالبحث عنه فى مشـــاوراتهم ومفاوضاتهم . ولا يغرنك ما يهـــول به من يعظم صناعة الكلام من أنه الأصل والفقه فرع له . فانها كلمة حق ولكنهـــا غير نافعة .فان الأصل هو الاعتقـــاد الصحيح والتصديق والجزء. وذلك حاصـــل بالتقليد والحاجة الى البرهان ودقائق الجد » الاقتصـــاد ص ١٠ ، « من العقائد الباطلة الخوض فى علم الكلام ، وترك العـــلم بأحكام الاسلام المستفاد من الكتاب والسنة واجمـــاع الأمة حتى أن بعضهم يجتهد ثلاثين ســـنة لصير كلاميا ثم يدرس فيه ويتكلم بما يوافقه ، ويـــدفع ما ينافيه ، ولو سئل عن معنى آية أو حديث أو مسألة مهمة من الفـــروع المتعلقة بالطهارة والصـــلاة والصوم كان جاهلا عنها وساكتا فيها مع أن جميع العقائد الثابتة موجودة فى الكتاب قطعيا وفى السنة ظنيا » شرح الفقه ص ٥ ، وقال الامام الشافعى :

كل العلوم سوى القرآن مشغلة   الا الحديث والا الفقه فى الـــدين
العلم ما كان فيـــه قال حدثنـــا   وما سوىذاك وسواس الشياطين

وذكر ذلك بمعناه فى الفتاوى الظهيرية ، وهو كلام مستحسن عنـــد أرباب العقول اذ كيف يرام الوصول الى علم الأصول بغير اتباع ما جـــاء به الرسول . ولله در القائل فى هذا القول :

أيها المقتـــدى لتطلب علمـــا   كل عـــلم عبد لعـــلم الرسول
تطلب العلم كى تصحح أصـــلا   كيف أغفلت أصـــل الأصـــول

شرح الفقه ص ٢ — ٣ .

(١٣١) كان واصل بن عطاء عالم لغة ثم غلب عليه الكلام ، وكان عمرو بن عبيد زاهدا .

الكلام الا الى اعمال الهوى فى النص ، والى تغيير العقائد والخروج على الشرع . ان الجهل بعلم الكلام علم ، والعلم به جهل لأن الجهل به رجوع الى البديهة وعود الى مقاصد الوحى ، الانســـان والطبيعة . العلم به انحراف عن الانسان ، وقلب لمقاصد الوحى أو ترك للعالم ، واستبدال بالواقع موضوعات جدلية من وضع العقل الجدلى . لم يؤد الكلام الا لغير غرضه . فاذا كان غرضه الدفاع عن العقيدة وتثبيت الايمـــان فانه قد أدى الى اضعاف العقيدة والى جعلها أكثر تعرضا للنقد والتجريح ، كما أدى الى ضياع الايمان كلية بما يروجه العلم من آراء ومذاهب لا ترضى العقل ولا تصلح من الأمور شيئا(١٣٢) . ولم يحرمه الفقهاء وحدهم بل تناوله بالنقد والتجريح الحكماء والصوفية . فهو علم لا ينتفع به الذكى ، ولا يفيد به البليد ، صعب على العامة لا يمكنهم فهمه ، ولا ينفع الخاصة الذين فهموه . هو علم بلا جمهور الا مـــن الخاصة المتحذلقـــين نظرا ، العاجزين عملا ، أو من العامة المتشبهين بالخاصة فى الحذلقة والادعاء أو فى القدرة الوهمية . لا يوجد شىء فى هـــذا العلم الا ويمكن للعقل أن يرفضه ، ويرد عليه ، ويفنده . فلا هو برهن على صدق الايمان ولا هو ترك الايمان بالتسليم خاصة اذا كان من علم الكلام الأشـــعرى(١٣٣) .

---

(١٣٢) « وما نقل عن السلف من الطعن فيه فمحمول على ما اذا قصـــد التعصب فى الدين وافساد عقـــائد المبتدئين ، والتوريط فى أودية الضـــلال بتزيين ما للفلسفة من مقال » شرح المقاصد ص ١٧ ، « وأما ما ورد عن السلف من النهى عنه فمحمول عند المحققين على ما يكون على وجه التعصب لا على وجه طلب الحق ، وعلى وجه افساد عقائد المبتدئين بالقـــاء الشبه بدون حلهـــا ، وعلى وجه تزيين الآراء الفاسدة افســـادا للدين ، وغشا لعامة المسلمين » أشرف المقاصد ص ١٧ ، وأما ما دفـــع من كراهة أكثر أهل السلف وجمع من الخلق ومنعهم من عـــلم الكلام ، وما يتبعه من المنطق ، وما يقربه من المرام حتى قال الامام أبو يوسف لبشر المريسى : العلم بالكلام هو الجهل ، والجهل بالكلام هو العلم ، وكأنه أراد بالجهل به اعتقـــاد عدم صحته فاذ ذلك علم نافع أو أراد به الاعراض عنه ، وترك الالتفات الى اعتبـــاره فذلك يصون علم الرجل وعقله فيكون علما بهذا الاعتبار شرح الفقه ص ٢ .

(١٣٣) هذا هو نقد ابن رشد لعلم الكلام فى « مناهج الأدلة » من

=

رفضه الحكماء لأنه تفكير نظرى بدائى على الدين ، مازال يستعمل لغة الدين الخاصة ، وليست لغة الفكر العامة ، ومازال يعتمد على الحجج النقلية وليس على الحجج العقلية . مازال الله فيه ذاتا مشخصة أو مجردة وليس كونا أو عالما . مازال « ثيولوجيا » ولم يتحول بعد الى « أنثروبولوجيا »(١٣٤) . وقد نقده الصوفية من حيث منهجه الذى يعتمد على الجدل وليس على الرياضة والمجاهدة ، ويعتمد على العقل كالفلسفة والأصول وليس على القلب ، يستعمل مناهج النظر وليس طريق الذوق كما نقد الصوفية موضوعه فى أنه يتناول كلام الله وليس ذات الله ، ويجعل الله تصورا وليس وجودا ، منزها وليس مدركا محسوسا ، ويقع فى النهاية فى ثنائية الانسان والله أو العالم والله دون أن يصل الى توحيد شامل فى أحد صورتى « وحدة الشهود » أم « وحدة الوجود »(١٣٥) . فليس هناك علم أجمع العلماء على تحريمه أو نقده أو رفضه أكثر من علم الكلام . فقد رفض الفقهاء الفلاسفة والصوفية جميعا الاشتغال به لتناوله موضوعات خاطئة ، كانت بدعة وفتنة وكفرا . وأفضل رد عليها هو « التوقف عن الحكم » أى الغاء المشكلة من أساسها ، والعودة الى

=

وجهة نظره كفقيه اذ يتفق مع نقد الفقهاء له ، ونتائجه تتفق مع نتائج الفقهاء لا مع نتائج الحكماء التى عبر عنها ابن رشد فى « تهافت التهافت » وفى « فصل المقال » وفى شروحه على أرسطو . ولم نشأ الافاضة فى نقد ابن رشد لعلم الكلام لأننا لم نتناول بالتحليل الا المصنفات الكلامية دون الأعمال الجزئية . ومحاولة ابن رشد يمكن ايضا وضعها على حساب موقف ابن رشد الفيلسوف ، وتدخل ضمن نقد الفلسفة لعلم الكلام وتجاوزها له .

(١٣٤) هذا هو نقد ابن سينا لعلم الكلام المتناثر فى موسوعاته الثلاث : « الشفاء » ، « النجاة » ، « الاشارات والتنبيهات » ، وهو أدخل فى نقد الفلسفة لعلم الكلام ، موضوع الجزء الثانى « من النقل الى الابداع » .

(١٣٥) يعتبر نقد الغزالى لعلم الكلام فى « الجام العوام عن علم الكلام » من وجهة نظره كفقيه مثل باقى الفقهاء . ولكن نقد الصوفية للعلم فمتناثر فى معرض نقدهم لأساليب النظر وضمن نقدهم للفلسفة .

النص الخام دون التفريع أو التنويع عليه(١٣٦) . واذا كان الموقف هــو التحريم التام لعلم الكلام باسم الشرع فلا يمكن صياغة عقائد لأهل السنة لأن كل صياغة تعنى اعمال الفكر أو تفسير النصــوص ، وهى كلهــا اجتهادات ظنية فى حين نجد بعض الفقهاء وقد حرم علم الكلام ثم صنف فيه دفاعا عن عقائد أهل السنة ! .

ويفضل بعض القدماء جعل علم الكلام فرض كفاية لا فرض عين ، يجوز أن يشتغل به الخواص فقط دون العوام ، اذا قام به البعض سقط عن الآخرين . وهــذا البعض هم أهل العلم والفتيا ، المتفقهون فى الدين الذين يقومون بمهمة الدفاع عن العقائد ضد تشويش اهل البدعة لها ، ولكن يظل العلم محجورا على العوام . يقــوم به الخاصة قدر الحاجــة وتحقيق المطلب ، وكل زيادة على ذلك تعتبر من فضول الكلام(١٣٧) . ولكن اذا كان علم الكلام ليس هو العلم التقليدى بل هو العلم الذى يمد

---

(١٣٦) هذا هو موقف ابن حنبل فى توقفه عن القول بخلق القرآن أو قــدمه .

(١٣٧) « اعلم أن التبحر فى هذا العلم والاشتغــال بمجامعه ليس من فروض الاعيــان ، وهو من فروض الكفايات . اذ ليس يجب على كافة الخلق الا التصــديق الجازم ، وتطهير القلب عن الريب والشــك فى الايمان . وانما تصير ازالة الشك فرض عين فى حق من اعتراه الشك . ازالة الشكوك فى أصول العقــائد واجبة ، واعتوار الشك غير مستحيل ، وان كان لا يقع الا فى الأقل ، ثم الدعوة الى الحق فى البرهان مهمة فى الدين . ثم لا يبعد أن يثور مبتدع ويتصدى لاغواء أهل الحق بافاضة الشبــهة فيهم . فلابد ممن يقاوم شبهته بالكشف ، ويعارض اغواءه بالتقبيــح . ولا يمكن ذلك الا بهذا العلم ، ولا تنفك البلاد عن أمثال هذه الوقائع . فوجب أن يكون فى كل قطر من الأقطار ، وصقع من الأصقاع قائم بالحق مشتغل بهذا العلم يقــاوم دعاة المبتدعة ، ويستميل المائلين عن الحــق ويصفى قلوب أهل السنة عن عوارض الشبهة . فلو خلا عنه القطر خرج به أهل القطر كافة كمــا لو خلا عن الطبيب والفقيه » الاقتصاد ص ٩ — ١٠ ، « فصل : اعلم أن المناظرة فى الدين جائزة .. » البحر ص ٤ ، « تعلم علم الكلام والنظر فيه والمناظرة وراء قدر الحاجة منهى عنه ، وتعلم علم النجوم قدر ما يعلم به مواقيت الصلاة والقبلة لا بأس به ، والزيادة حرام » شرح الفقه ص ٥ .

المسلمين بأيديولوجية العصر ، يأخذ مصالحهم فى الاعتبار ، يدافع عن أراضيهم وثرواتهم ، يجندهم فى حزب ، يكون اذن فرض عين على كل مسلم ومسلمة . ويكون واجب كل فرد هو الفهم البسيط للأمور النظرية حتى يكون على وعى بالعمل ، ولا يكون مجرد آلة للطاعة والتنفيذ . علم أصول الدين فرض عين ، لا بمعنى علم الكلام القديم(١٣٨) ولكن بمعنى تأصيل النظر ، وتأسيس القواعد التى يمكن بواسطتها اعادة فهم الاسلام كنظام للحياة الفردية والجماعية . حاجة العصر فكرية واجتماعية وسياسية ، وعصرنا هو عصر الأيديولوجيات والمذاهب السياسية . وظيفة علم أصول الدين تأسيس الأيديولوجية الاسلامية ، وبيان وسائل تحقيقها بالفعل ، وبالتالى تمحى التفرقة التقليدية بين علم أصول الدين وعلم الفقه أو بين علم الأصول وعلم الفروع أو بين علوم اليقين وعلوم الظن أو بين علوم النظر وعلوم العمل أو بين علم التوحيد وعلم التشريع . اذا كان التوحيد تشريعا للواقع ، فالواقع توحيد للتشريع ، والتشريع توحيد للواقع . اذا كان الخطر قديما ، قد أتى من النظر فى الحضارات المجاورة خطر التشويش على العقائد الجديدة ، والطعن فى الأنبياء وصدقهم ، وانكار المعاد والحشر ، فان الخطر الآن على ثروات المسلمين واستقلالهم وأراضيهم وشعوبهم . ومن ثم لزم تغيير مضمون العلم طبقا لنوعية الخطر واتجاهه ، والانتقال من « علم اللاهوت » الى « لاهوت الأرض » ، ومن « لاهوت النبوة » الى « لاهوت التحرر » ومن « لاهوت المعاد » الى « لاهوت التنمية » أو « لاهوت التقدم » أو باختصار « من العقيدة الى الثورة » . والعلم قادر على تطوير نفسه بنفسه طبقا لنوعية الخطر واختلافه من المتقدمين الى المتأخرين(١٣٩) .

---

(١٣٨) « وحكم الشارع فيه الوجوب العينى على كل مكلف من ذكر وأنثى » التحفة ص ١٣ .

(١٣٩) « فالحزم ترك التوانى ، وفى الكشف عن حقيقة هذا الأمر . فما هؤلاء مع العجائب التى أظهروها فى امكان صدقهم بالبحث عن تحقيق قولهم بأقل من شخص واحد يخبرنا عن خروجنا من دارنا ومحل استقرارنا بأن سبعا من السباع قد دخل الدار فخذ حذرك ، واحترز منه لنفسك

اذا كان علم الكلام قد وضع موضع الاتهام من العلوم التقليدية الأخرى ، ووقع الهجوم عليه من علوم الفقه والفلسفة والتصوف فانه لم يهاجم اى علم ولم يوضع أى علم تقليدى آخر موضع الاتهام الا فى أقل الحدود . ربما لأن علم الكلام كان أولها فى الظهور والتكوين فلم يتم التعرف على العلوم الأخرى الا فى وقت متأخر . وفى هذا الوقت انشغل علم الكلام بحروبه الداخلية وبصراع الفرق الفرق وهجومها المتبادل أو بالرد على الملل والنحل الخارجية التى غزت الحضارة وانتشرت ، واصبحت تمثل خطرا على الفكر الجديد الناشىء . ربما لأنه لم يكن هناك علم كلام واحد يتحدث باسم التوحيد ضد الأنماط الفكرية الأخرى . فقد اقتربت المعتزلة من الفلاسفة ، واقترب الشيعة من الصوفية ، واقترب الأشاعرة من الفقهاء وأهل السنة ، فوجدت كل فرقة حليفا فى احد العلوم ضد الفرق الأخرى . ومع ذلك نجد اشارات بسيطة فى الهجوم على بعض النظريات الفلسفية وعلى راسها قدم العالم أو قدم المادة أو وصف الفلاسفة لعالم الأفلاك أو لاثباتهم وجود التصورات فى الخارج . كما نجد أيضا نقدا للتصوف فى نظرياتهم عن الحلول والاتحاد(١٤٠) . ومع ذلك يظل علم الكلام فى قفص الاتهام . ويظل السؤال قائما : هل علم الكلام علم ؟ وبأى معنى ؟وتحت اى شروط ؟ .

= جهدك فانا بمجرد السماع اذا رأينا ما اخبرنا عنه فى محل الامكان والجواز لم نقدم على الدخول وبالغنا فى الاحتراز ، فالموت هو المستقر والوطن قطعا فكيف لا يكون الاحتراز لما بعده مهما » الاقتصاد ص ٦ ، « فهذه عبارة المتقدمين ، اماعبارة المتأخرين .. » جامع زيد ص ٢٩ .

(١٤٠) سنخصص الجزء السابع « الانسان والتاريخ من هذا القسم الأول « موقفنا من التراث القديم » لصراع العلوم التقليدية الأربعة مع بعضها البعض محاولين ايجاد وحدة الحضارة من جديد من خلال وحدة العلم . انظر أيضا « التراث والتجديد » ص ١٩٩ — ٢٠٣ ، ص ٢٠٨ — ٢٠٩ .

الفصل الثانى

بناء العلم

أولا : مقـــدمة :

يمكن تصنيف مقدمات المؤلفات الكلاميــــة كلها الى نوعين : الأولى مقدمات تاريخية مهمتها تقديم علم الكلام على أنه تاريخ عقـــائد أو تاريخ فرق أو تاريخ سياسى خالص ، وهى مقدمات المصنفات المبكرة ، والثانية تقدم علم الكلام على أنه نظرية فى العلم أو نظرية فى الوجـــود ، وهى مقدمات المصنفات المتأخرة ، وبالتالى فالمصنفات الكلامية اما مصنفات فى تاريخ العقائد والفرق أو مصنفات فى موضوع العلم ذاته بصرف النظـــر عن تاريخه(١) . وبتعبير معاصر نقول : الشعور اما تطورى أو بنائى . الشعور التطورى هو الشعور التاريخى حيث يظهر فيـــه العلم مرحلة مرحلة اما كموضوع أو كجانب موضوع أو كأصل أو كمجموعة أصول ، وهو ما سماه القدماء تاريخ الفرق ، وهو الشعور الذى يسقطه المنهج التاريخى من حسابه عندما يصف المادة الكلامية على أنهـــا تاريخ فرق محضة لا دخل للشعور فيها فى حين أن توالد الفرق بعضها من بعض يوحى بأن هناك جامعا بينها ، هو الشعور التاريخى . أما الشعور البنائى فهو الشعور الذى يظهر فيه العلم كبناء متكامل بصرف النظر عن توالى العصور والأزمنة وأسماء الفرق وتوالدها وتتابعها . ويكون الشعور فى

---

(١) « ولأصحاب كتب المقالات طريقان فى الترتيب : أحدهما أنهـــم وضعوا أصـــولا ثم أوردوا فى كل مسألة مذهب طائفة طائفة وفرقة فرقة. والثانى أنهم وضعوا الرجال وأصحاب المقالات أصولا ثم أوردوا مذاهبهم فى مسألة مسألة . وترتيب هذا المختصر على الطريقة الأخيرة لأنى وجدتها أضبط للأقسام وأليق بأبواب الحساب » الملل ج ١ ص ١٣ — ١٤ .

هذه الحالة حاملا لأنماط مثالية توجد فى كل حضارة ، ويعود ظهورهـا فى كل زمان ومكان . وبلغة ثقافتنا المعاصرة فى التقائها مع الثقافات المجاورة يشار عادة فيها الى الشعور التطورى بأنه تتابعى Diachronique والى الشعور البنائى بأنه تزامنى Synchronique ولكن كمنهجين لدراسة الظواهر الانسانية دون ادخال الشعور الحى فى الحساب واستبدال بناء منطقى للذهن الانسانى به .

وتبعا لذلك يمكن عرض علم الكلام بطريقتين : الأولى تتبع نشأته التاريخية وتطوره وتوالد الفرق بعضها عن بعض سواء بالتبعية أو بالتضاد أو بالتفريع أو بالتطوير . والثانية دراسة الموضوعات الكلامية وعرض الفرق من خلالها ، وتكون دراسة فلسفية خالصة فيها تجتمع المقالات حول موضوعات اساسية(٢) . وقد يؤلف عالم الكلام باحدى الطريقتين

---

(٢) أمثلة من كتب الفرق : « مقالات الاسلاميين » للأشعرى (الجزء الأول) : « الرد والتنبيه » للملطى الشافعى ، « الفرق بين الفرق » للبغدادى ، « الملل والنحل » للشهرستانى ، « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » للرازى . اما أمثلة كتب الموضوعات من وجهة نظر الأشاعرة وأهل السنة فهى « الفقه الأكبر » لأبى حنيفة ، « اللمع » و « الابانة » للأشعرى ، « كتاب التوحيد » للماتريدى ، « الانصاف » و « التمهيد » للباقلانى ، « أصول الدين » للبغدادى ، « الفصل » لابن حزم ، « لمع الأدلة » و « الارشاد » و « الشامل » للجوينى ، « نهاية الاقدام » للشهرستانى ، « الاقتصاد » للغزالى ، « بحر الكلام » للنسفى ، « أساس التقديس » و « المسائل الخمسون » و « المحصل » و « معالم أصول الدين » للرازى ، « غاية المرام » للآمدى ، « العقائد » للنسفى ، « طوالع الأنوار » للبيضاوى ، « العقائد » و « المواقف » للايجى ، « المقاصد » للتفتازانى ، « السنوسية » للسنوسى « كتاب التوحيد » لمحمد بن عبد الوهاب ، « كفاية العوام » للفضالى ، « عقيدة العوام » للمرزقى ، « رسالة الباجورى » للباجورى ، « عقائد القزوينى » للقزوينى ، «رسالة التوحيد » لمحمد عبده ، « جوهرة التوحيد » للقانى ، « العقيدة التوحيدية » و « الخريدة البهية » للدردير ، « جامع زبد العقائد » لولد دحلان ، « وسيلة العبيد » للظاهرى ، « الحصون الحميدية » للجسر ، « التحقيق التام » للظواهرى ، ومن كتب الموضوعات من وجهة نظر المعتزلة « الانتصار » للخياط ، « المغنى » ، « المحيط » ، « شرح الأصول الخمسة » للقاضى عبد الجبار .

أو يتبع الطريقتين معا اما فى مصنف واحد أو فى مصنفين مستقلين . ولكن بناء العلم هو الذى ساد على تطوره حتى انتهى الى تقنينه فى كتب العقائد المتأخرة ، وانزوى تطور العلم ودخل فى نطاق التاريخ فى حين أنه يمكن الكشف عن تكوين البناء داخل تطور العلم ، وأن التطور ما هو الا بناء فى دور التكوين (٣) . وكما أنه فى تاريخ العلم يظهر البناء فانه فى بنـــاء العلم يظهر التاريخ كأحد الموضوعات ، أى أن تطور الشعور يصبح أحد أبنيته ، وأن التاريخ أصبح فكرة أو مثالا أو نمطا تتحد جوانبه فى التاريخ . فالتاريخ انفصام فى وحدة الفكر ، ولكنه يعـــود الى وحدته الأولى كجزء من بنـــائه (٤) .

ولم تدون المصنفات الكلامية التى تحتوى على بناء العلم بطريقـــة

---

(٣) اتبع الأشعرى الطريقتين معا فى « مقالات الاسلاميين » عندما خصص القسم الأول من المقالات للاسلاميين وعلى رأســـهم الشـــيعة والخوارج والمرجئة والمعتزلة ، والثانى « لاختلاف المصلين » حين بـــوب علم الكلام حسب الموضوعات وبين اختلاف الفرق فيها . كمـــا اتبـــع البغدادى الطريقتين : الأولى فى « الفرق بين الفرق » ، والثانية فى « أصول الدين » . واتبع الشهرستانى الطريقتين : الأولى فى « الملل والنحل » ، والثانية فى « نهاية الاقدام » ، هذا اذا كان الجمع فى مصنفين مستقلين . وقد يكون الجمع بين الطريقتين فى مصنف واحد مثل « الفصل » لابن حزم فى عرضه أولا للفرق الست ثم فى عرضه ثانيا للموضوعات الســـت . ويستحيل عرض الفرق دون الرجوع الى الموضـــوعات كما هو الحال فى « الملل والنحل » للشهرستانى اذ يقول « هناك اختلافات عديدة فى طريقة عرض العلم ، ولما كان كل من له رأى لا يعتبر صـــــاحب مقالة تصنف موضوعات علم الكلام حسب الأصول وهى : أ ـ الصفات والتوحيد . ب ـ القدر والعدل . جـ ـ الوعد والوعيد . هـ ـ السمع والعقل . وبذلك تكون الفرق أربع : القدرية ، والصفاتية ، والخوارج ، والشيعة .

(٤) يظهر التاريخ كفرق اسلامية كجزء من بناء العلم فى « نهـــاية الاقدام » كجزء أساسى من العلم أو كملحق له فى « الفصل » لابن حزم ، وفى « الاقتصاد » للغزالى ، وفى « أصـــول الدين » للبغـــدادى ، وفى « المواقف » للايجى ، وفى « الدر النضيد » للحفيد . أنظر أيضا الخاتمة « من الفرق المذهبية الى الوحدة الوطنية » . اما الفرق غير الاسلامية فقد بقيت فى باب التوحيد دفاعا عن الذات والصفات والأفعال .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

واحدة أو بأسلوب واحد أو من خلال مذهب واحد . بل تتراوح بين عدة فرق ، وعدة أساليب ، وعدة مذاهب على النحو الآتى :

١ — مصنفات تحتوى على بناء العلم من وجهة نظر أشعرية ، وهى التى حددت بناء العلم ، وهى الأكثرية حتى ليقال ان بناء العلم بناء أشعرى(٥) .

٢ — مصنفات تحتوى على بناء العلم من وجهة نظر اعتزالية ، وهى تشارك فى نفس بناء العلم مع المصنفات الأشعرية مع التركيز على بعض الجوانب مثل العدل ، وهى الأقلية . لم يحفظها التاريخ نظرا لسيادة الأشعرية حتى أصبحت المذهب الرسمى للدولة(٦) .

٣ — مصنفات عقائدية من وجهة نظر سنية سواء فى بداية العلم أم فى نهايته . وفى النهاية هى الأكثرية عندما ضمر العلم وأصبح علما للعقائد ، وهو حال العلم الآن(٧) .

٤ — مصنفات تحتوى على مادة العلم دون بنائه ، وهى كالعقائد الا انها معروضة عرضا عقليا وكأنها مسائل أصولية(٨) .

---

(٥) « اللمع » ، « الابانة » ، « كتاب التوحيد » ، « الانصاف » ، « التمهيد » ، « أصول الدين » ، « الفصل » ، « لمع الأدلة » ، « الارشاد » ، « الشامل » ، « الاقتصاد » ، « بحر الكلام » ، « المحصل » ، « المعالم » ، « الغاية » ، « المطالع » ، « المواقف » ، « المقاصد » ، « التهذيب » ، « الكفاية » ، « عقيدة العوام » ، « الباجورى » ، « الحصون » ، « التحقيق » .

(٦) « المحيط » ، « المغنى » .

(٧) « الفقه الاكبر » ، « الاعتقاد » ، « النظامية » ، « النسفية » ، « العضدية » ، « السنوسية » ، « التوحيدية » ، « الخريدة » ، « الجامع » ، « الوسيلة » ، ومنها ما يعتمد على النصوص مثل عقائد السلف المتقدمة ومنها عقائد احمد بن حنبل ، والبخارى ، وابن قتيبة ، وعثمانى الدارمى أو المتأخرة للصابونى ، والمقريزى ، والصنعانى ، ومحمد ابن عبد الوهاب ، والشوكانى .

(٨) « المسائل الخمسون » ، « مسائل أبى الليث » .

٥ — مصنفات على أصول مذهبية ، وغالبها اعتزالية لما كان المعتزلة هم الذين صاغوا فكرهم فى أصول خمس(٩) .

٦ — مصنفات على موضوعات ، وغالبها أشعرى نظرا لأهمية موضوعات معينة مثل التنزيه والتشبيه أو الأسماء والصفات أو خلق القرآن أو خلق الأفعال أو الامامة(١٠) .

٧ — مصنفات جدلية خصمية دون بناء ، يغلب عليها الموضوعات المتفرقة ، من جميع المذاهب ، ومعظمها لم يصل الينا(١١) .

٨ — مصنفات اصلاحية اما تعود الى مصدر العقائد فى النصوص والى الواقع المباشر لتوجيه النصوص اليها واما تعيد بناء العلم بحيث يمكن أن يؤدى الى الغاية المرجوة وهو الاصلاح وذلك عن طريق وصف العلم ، وبيان مصادر التشتت أو العودة الى التاريخ ، وتتبع مساره كتقدم حتى ينتهى الى استقلال الشعور فكرا واردة (١٢) .

٩ — مصنفات تضع علم الكلام مع العلوم الأخرى فى وصف شامل للحضارة ، تطورها وبنائها (١٣) .

ولم تتحدث المصنفات القديمة التى تضمنت بناء العلم عن تطور هذا البناء وكأنه من لا شىء ، وانتهى الى لا شىء أو اتى من ذهن العالم

---

(٩) « شرح الأصول الخمسة » أو بعض اصولهم مثل رسائل العدل والتوحيد للبصرى ، والقاسم الرسى ، والقاضى عبد الجبار ، والشريف المرتضى ، ويحيى بن الحسين ، والنيسابورى .

(١٠) « أساس التقديس » ، وهو تطوير لعقائد السلف النصية .

(١١) « الانتصار » .

(١٢) هذا واضح فى « رسالة التوحيد » ، « كتاب التوحيد » .

(١٣) مثل « الدر النضيد » ، « مقدمة » ابن خلدون .

وتقسيمه العضوى للكتاب (١٤) . كان كل عالم قديم يبدأ من فراغ ، فأتت المصنفات متجاورة فى الزمان لا رابط بينها فى حين أنه يمكن رؤية تطور هذا البناء منذ بدايته واكتماله حتى نهايته . اذ لم يكتمل بناء العلم فى هذه المصنفات مرة واحدة بل تطور البناء ابتداء من الشعور التاريخى حتى الشعور البنائى . وفى كل مرحلة يظهر جانب من جوانب البناء ويمكن تتبع تكوين البناء على النحو الآتى :

ثانيا : ظهور الموضوعات من خلال الفرق ، وظهور الفرق من خلال الموضوعات :

---

(١٤) تعرض بعض المقدمات التقليدية لأقسام الكتاب فقط . فمثلا يتحدث الملطى الشافعى فى « التنبيه والرد » عن أربعة أقسام ضاع الأول والثانى والرابع ولم يبق الا الثالث . أما البغدادى فانه يتحدث فى « أصول الدين » عن خمسة عشر قسما ولكل قسم خمسة عشر قسما فيكون المجموع ٢٢٥ مسألة ! مبررا القسمة من الشريعة وليس من تطور العلم أو بنائه (أصول الدين ص ١ — ٣) ، أما الغزالى فانه يتحدث عن « تمهيدات » أربعة الثلاثة الأولى منها عن وجوبه والرابعة عن نظرية العلم . ثم يدير العلم كله حول أقطاب أربعة الثلاثة الأولى فى نظرية « الذات والصفات والأفعال » الرابع عن الرسول والنبوة ، الأخرويات (الأسماء والأحكام) ، الامامة (الفرق) ، « الاقتصاد ص ٤ — ٥ » ، أما الرازى فانه يضع علم الكلام فى « معالم أصول الدين » مع علوم أربعة أخرى قائلا ، « فهذا مختصر يشتمل على خمسة أنواع من العلوم المهمة : أ — علم أصول الدين . ب — علم أصول الفقه . ج — علم الفقه . د — الأصول المعتبرة فى الخلافيات . هـ — أصول معتبرة فى آداب النظر والجدل » (معالم أصول الدين ص ٣) ، أما الامدى فانه اقتصر على الاعلان على اشتمال مصنفه على ثمانية قوانين دون ذكر للأسباب (غاية المرام ص ٥) ، ويذكر البيضاوى أنه رتب كتابه على مقدمة (نظرية العلم) وثلاثة كتب « الممكنات ، والالهيات ، والنبوة » والتى يتحدد فيها بناء العلم دون أن يصرح بذلك ولكن تظهر فيها تسمية العقليات بدلا عن الالهيات لأول مرة فلم يعد فى العلم موضوعا لا عقليا الا النبوة (طوالع الأنوار ص ٦) ، أما الايجى فانه يرتب المواقف فى ست وكل موقف فى ست مراصد : نظرية العلم ، والأمور العامة ، والعرض ، والجوهر ، والعقليات ، والسمعيات . أما الجسر فانه يعقد مقدمة عن علم الكلام وثلاثة أبواب ، الايمان بالله ، والايمان بالرسل ، ورد شبه عن نصوص يوحى بالبناء المزدوج للعلم والدفاع عن بعض الشبهات وهو طابع العلم المتأخر (الحصون الحميدية ص ٤) .

يبحث البناء فى هذه المرحلة التكوينية الأولى عن كيانه المستقل عن الفرق . وفى هذه المرحلة يتداخل الشعور البنائى مع الشعور التاريخى فيظهر الشعور البنائى من خلال الشعور التاريخى مرة ، ويظهر الشعور التاريخى من خلال الشعور البنائى مرة أخرى . وقد تمت هذه المرحلة فى القرون الخمسة الأولى على النحو التالى :

١ — ظهور موضوعات من خلال الفرق (التنبيه والرد) فى مقابل ظهور الفرق من خلال الموضوعات (التمهيد) : تظهر الموضوعات من خلال الفرق بلا احصاء أو تبويب ولكن كموضوعات متفرقة ، تتحدد فيها مادة البناء دون صورته . الفرق ، اسلامية وغير اسلامية ، هى الأساس . ولكن تنبزغ منها الموضوعات معلنة استقلالها عن التاريخ وهى تشمل حوالى خمس العلم وفى مقدمتها موضوعات مثل : باب ذكر متشابه القرآن ، وباب ذكر الجامعة والنصيحة فى الدين . الأول يدل على أن علم الكلام نشأ من تفسير النصوص ، والثانى يشير الى تربية الجماعة بارجاعها الى نصوص الدين كأوامر وليس كنظريات ، مما يدل على أن الاحساس بخطورة علم الكلام كان مصاحبا لنشأته(١٥) . تظهر المادة الكلامية من خلال تاريخ الفرق ، مختلطة غير واضحة المعالم . فهى تاريخ للفرق ، وتاريخ للجماعة الأولى ، وبيان لعقائد أهل السنة ، ونقد للفرق . يختلط فى ذلك كله النقل بالعقل مع الاعتماد أكثر على النقل حتى لتقترب بعض المصنفات من كتب الآثار لكثرة ما ورد فيها من منقول(١٦) .

ولكن فى مقابل ذلك ، تظهر الفرق من خلال الموضوعات ، خاصة

---

(١٥) بعد أن يعرض الملطى الشافعى فى « التنبيه والرد » للفرق الأربع : الروافض ، والمرجئة ، والمعتزلة ، والخوارج ، وقبل أن ينتقل الى نقدها يدخل فى موضوعين : باب ذكر متشابه القرآن ، وباب فى ذكر الجماعة والنصيحة فى الدين . فى الموضوع الأول تغلب الاشارة الى الجهمية لانكارها لوقائع المعاد من جنة ونار ، وصراط ونيران ، وحوض وشفاعة . ولانكارها التشبيه من استواء ويد ونزول وصعود لله . والموضوعان معا يشملان أقل من خمس العلم . التنبيه ص ٥٤ — ٩٠ .

(١٦) « وشرحت نصا من المحكم وأيضا عن الخبر » التنبيه ص ١ .

من خلال موضوعى التوحيد والنبوة . ويتم التركيز على الفرق غير الاسلامية لأنها هى التى تمثل الخطورة من الثقافات المجاورة الغازية حتى أنها تشمل اكثر من نصف العلم(١٧) . ثم تظهر الموضوعات وهى توحى ببناء العلم . فتظهر نظرية العلم ونظرية الوجود كمقدمة للعلم ، وهو ما استقر فى بناء العلم حتى قبل مرحلة العقائد الأخيرة . ولكنها لا تشمل الا جزءا من سبعة أجزاء من العلم فى حين أن هذه المقدمات هى التى ستبتلع العلم كله فيما بعد ، حين اكتمال بناء العلم(١٨) . وفى بناء العلم ذاته ، تفوق السمعيات الالهيات (التوحيد والعدل) من حيث الكم مما يدل على أن العلم مازال فى مرحلته الايمانية ، ولم تصبح فيه بعد العقليات، وهى الالهيات الموضوع الأشمل والأعم . كما تتداخل السمعيات مع الالهيات من جيث الأولوية اذ تسبق النبوة الحديث عن المجسمة فى حين أنها أصبحت تالية للالهيات فى بناء العلم النهائى مما يدل على أن العلم مازال فى مرحلة تسبق فيها السمعيات العقليات ، وتغلب فيها الموضوعات الايمانية على الموضوعات العقلية . وفى الالهيات ، يفوق التوحيد من حيث الكم العدل حوالى عشرين مرة مما يدل على أن الدفاع عن الله كان هو الغالب على الدفاع عن الانسان ، وأن اثبات الله فى ذاته وصفاته كان أهم من اثبات الله فى أفعاله ، وهو ما حدث فى العقائد المتأخرة عندما ابتلع التوحيد العدل من جديد ، وضاع العدل لحساب التوحيد ،

---

(١٧) فى « التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والروافض والخوارج والمعتزلة » على غير ما يوحى به العنوان من التركيز على الفرق الاسلامية يذكر الباقلانى خمس فرق غير اسلامية دفاعا عن التوحيد وهى : القائلون بفعل الطباع ، والمنجمون ، وأهل التثنية ، والمجوس ، والنصارى ، وخمس فرق أخرى دفاعا عن النبوة وهى : البراهمة ، والمجوس ، والصائبة ، واليهود ، والنصارى . التمهيد ص ١٥٢ — ١٤٨ .

(١٨) نظرية العلم ونظرية الوجود فى « التمهيد ص ٣٤ — ٤٦ ، الالهيات والتوحيد والعدل ص ٤٦ — ٩٦ ، السمعيات (النبوة والامامة) ص ٩٦ — ٢٤١ ، النبوة ص ٩٦ — ١٤٨ ، المجسمة والصفات والأحوال ص ١٤٨ — ١٦٠ ،التوحيدص ٤٦ — ٩٦ ، العدل ص ٥٠ — ٥٢ ، الامامة ص ١٦٠ — ٢٤١ .

واختفى الانسان لحساب الله . ولكن يبقى للعدل ميزتان : الأولى أنه مبحث متميز عن التوحيد ولو أنه قليل من حيث الكم ، والثانى أنه أحيانا يسبق التوحيد من حيث الترتيب والأولوية وأحيانا يتلوه . وتداخل التوحيد مع العدل فى موضوع الأفعال يدل على ظهور العدل من خلال التوحيد كموضوع مستقل يبلغ أوجه فى المصنفات الاعتزالية عندما يفوق العدل التوحيد على الأقل من حيث الكم ان لم يكن من حيث الترتيب . أما السمعيات فانها تتركز كلها حول موضوعين اثنين : النبوة والامامة من موضوعات أربع ظهرت فيما بعد فى بناء العلم : النبوة والمعاد ، والأسماء والأحكام (الايمان والعمل) ، والامامة . ولكن من حيث الكم تفوق الامامة النبوة ، وتبلغ أربعة أمثالها مما يدل على اهمية السياسة على الدين نظرا لحداثة العهد بالمشكلة السياسية التى فجرت علم الكلام وعملت على نشأته . وهو ما نفتقده حتى الآن اذ سقطت الامامة كلية من العقائد المتأخرة التى تركزت حول موضوعى الله والرسول . وان اختفاء موضوع المعاد ليدل على أن ظهوره كان متأخرا بعد تباطؤ الدفعة الأولى التى أنشأت الحضارة الاسلامية وعلومها العقلية ، وبدأ الناس يفكرون فى آخرتهم ودنياهم وهو ما استمر فى كتب العقائد المتأخرة ، ومازال يفعل فى وجداننا المعاصر ، كما أن اختفاء موضوع الايمان والعمل يدل على سرعة انتهائه من العقائد المتأخرة ، وتحويله الى عقائد الايمان Credo وما يجب على المسلم التسليم به . ولكن تبقى ميزة أخيرة ، وهى تركيز العلم كله حول موضوعى التوحيد والامامة أى الدين والسياسة ، وان شئنا الله والشعب ، وأن صوت الله هو صوت الشعب ، وهو ما يمكن تطويره فيما بعد فيما يسمى بلغة عصرنا « الدين والثورة »(١٩) .

٢ — الانتقال من الفرق الى الموضوعات أو من الموضوعات الى الفرق : تظهر الفرق أولا وعلى رأسها فرقتا « أهل الزيغ والبدعة » و « أهل الحق والسنة » كبابين مستقلين حتى يمكن مقارنة القولين معا ثم بعد ذلك يتم الانتقال من عقائد الفرقتين الى العقائد من حيث هى

---

(١٩) فى « الابانة فى أصول الديانة » للأشعرى تظهر الفرقتان فى ص ٦ — ١٢ ويشمل باقى العلم ص ١٢ — ٦٧ .

موضوعات مستقلة تحاول أن تضع نفسها فى بناء العلم(٢٠) . أما من حيث موضوعات العلم ذاته فلم تظهر بعد نظرية العلم ونظرية الوجود ، وكأن ظهورهما قد حل محل الحديث عن الفرق . فالعلم بديل عن الايمان ، والوجود بديل عن العقائد ، وكان ظهور هاتين النظريتين يمثل تقدما كبيرا فى تحديد بناء العلم اجابة على سؤالى : « كيف نعلم ؟ » و « ماذا نعلم ؟ » . ثم تظهر موضوعات العلم الأساسية بلا بناء واضح . ولكن تبدو موضوعات الالهيات وقد شملت حوالى تسعة عشر جزءا من العلم ، وتحظى السمعيات بالجزء العشرين مما يدل على أن الالهيات كانت فى ذلك الوقت فى خطر عظيم فى حين أن السمعيات لم تكن كذلك ، وأن قوة الدفع فى الحضارة كانت فى أوجها ، فلم تشغل الناس أمور المعاد بل شغلهم أمر التوحيد . وهذا ما تخلفنا نحن عنه الآ عندما سادت السمعيات وجداننا المعاصر من جديد . وفى الالهيات يفوق التوحيد العدل من حيث الكم ويكون ضعفه ، مما يشير الى أن المخاطر نحو الله كانت أعظم من المخاطر حول الانسان . وعلى رأس موضوعات التوحيد يبرز موضوع اثبات الرؤية لله بالأبصار ، واثبات قدم القرآن ثم اثبات باقى الصفات مما يدل على أن غاية العلم فى البداية كانت اثبات الرؤية ضد منكرها ، واثبات الصفات ضد نافيها . ولكن يبقى العدل متميزا عن التوحيد ويمثل نصفه . أما السمعيات فلا تتناول الا موضوعين : المعاد ، والامامة دون النبوة ، والايمان والعمل ، ويحظى المعاد بثلاثة أرباع السمعيات ، ولا تحظى الامامة الا بالربع الأخير ، وهو ما ساد حتى الآن فى العقائد المتأخرة وفى وجداننا المعاصر من سيادة أمور الآخرة ، وهى أمور المعاد ، على شؤون الدنيا ، وهى السياسة . كما أن عدم ظهور موضوع النبوة يدل على امكانية قيام العلم فى بدايته دونها ، وليس كما حدث فى العقائد المتأخرة من قيامها على محور الله والرسول ، وهما أيضا ركيزتان فى وجداننا المعاصر . أما سقوط الايمان والعمل من السمعيات فانه يدل على أن الموضوع لم يؤخذ مأخذ الجد ،

---

(٢٠) موضوعات الالهيات ص ١٢ — ٦٥ ، موضوعات السمعيات ص ٦٥ — ٦٧ ، موضوعات التوحيد ص ١٢ — ٤٦ ، موضوعات العدل ص ٤٩ — ٦٥ ، أمور المعاد ص ٦٥ — ٦٧ ، الامامة ص ٦٧ .

فلا عجب أن توارى من العقائد المتأخرة ، وتحول الى مضمون الايمان ، وهى العقائد التى يجب التسليم بها ، وسقطت مقولة العمل ، وهو ما نعانى منه فى واقعنا المعاصر(٢١) .

وفى مقابل الانتقال من الفرق الى الموضوعات يمكن الانتقال من الموضوعات الى الفرق . فلما كانت كل فرقة كلامية اتجاها فكريا أو يغلب عليها موضوع فكرى أمكن تقسيم المادة الكلامية حسب الموضوعات ثم ادراج الفرق تحتها ، وكأن الفرق ما هى الا حلول متعددة لموضوع واحد . الأصل هو الموضوع ، والفرع هو الفرق . ولكن العيب فى ذلك أن الموضوع لم يكن الا رأس موضوع أو عنوان ، والمادة كلها من اختلاف الفرق فى هذا الموضوع . فالمادة الكلامية تعطى تاريخ فرق مقنع تحت ستار الموضوعات . ولكن الفضل يكمن فى اكتشاف أن الفرق ليست مجرد تاريخ بل تندرج تحت أصول فكرية أو موضوعات مستقلة ، وبالتالى يمكن حصرها ورؤية جدلها فيما بينها . ولو تركت الفرق بلا أصول لما أمكن حصرها أو ضبطها . فبناء العلم سابق على تاريخ العلم ، والموضوعات هو أساس التشعب والآراء . وقد نشأت الحاجة الى الأصول من أجل ضبط الفرق الى عيوب المنهج التاريخى الصرف الذى

---

(٢١) « اعلم أن لاصحاب المقالات طرقا فى تعديد الفرق الاسلامية لا على قانون مستند الى نص ولا على قاعدة مخبرة عن الوجود . فما وجدت مصنفين منهم متفقين على منهاج واحد فى تعديد الفرق . ومن المعلوم الذى لا مراء فيه أن ليس كل من تميز عن غيره بمقالة ما فى مسألة ما عد صاحب مقالة والا فتكاد تخرج المقالات عن حد الحصر والعدد . ويكون من انفرد بمسألة من احكام الجوهر مثلا معدودا فى عداد أصحاب المقالات . فلابد اذن من ضابط فى مسائل هى أصول وقواعد يكون الاختلاف فيها اختلافا يعتبر مقالة ، ويعد صاحبه صاحب مقالة ما وجدت لاحد من أرباب المقالات عناية بتقرير هذا الضابط لانهم استرسلوا فى ايراد مذاهب الامة كيف اتفق وعلى الوجه الذى وجد لا على قانون مستقر وأصل مستمر » الملل ج ١ ص ٩ — ١٠ ، « فاذا وجدنا انفراد واحد من ائمة الامة بمقالة من هذه القواعد عددنا مقالته مذهبا ، وجماعته فرقة . بل نجعله مندرجا تحت واحد ممن وافق سواها مقالته ، ورددنا باقى مقالته الى الفروع التى لا تعد مذهبا مفردا فلا تذهب المقالات الى غير النهاية » الملل ج ١ ص ١٣ .

يكتفى بسرد الفرق وتوالدها عن بعضها البعض . فالتاريخ لا يمكن فهمه بدون الفكر ، والحركات الفكرية لا يمكن ادراكها الا بأنماط عقلية مثالية تكون هذه الحركات تجسيدا لها(٢٢) .

والأصول أربع : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والسمع والعقل . فالأصلان الأول والثانى استقرا فيما بعد فى بناء العلم . ولكن الأصل الثالث وهو الوعد والوعيد يشمل مسائل عديدة يدخل بعضها فى العدل فى موضوع « أفعال الشعور الداخلية »(٢٣) ، والبعض الآخر فى السمعيات مثل موضوع الايمان والعمل الذى يأخذ اسم « الأسماء والأحكام » ، وبعض مسائل المعاد ، أوائلها فى الدنيا مثل التوبة والوعد والوعيد دون صورها الفنية من جنة ونار ، وصراط وميزان ، وحوض وشفاعة ... الخ . اما الأصل الرابع ، وهو السمع والعقل ، فانه يشمل موضوع العقل والنقل ، وهو داخل الالهيات مع الذات والصفات والأفعال فى بناء العلم بعد اكتماله . ويشمل موضوعى النبوة والامامة وهما من موضوعات السمعيات . لا توجد اذن تفرقة فى الأصول الأربع بين الالهيات والسمعيات ، تلك التفرقة التى حدثت فى بناء العلم فيما بعد . وأصبح موضوعا النبوة والامامة من الموضوعات العقلية لدخولهما تحت أصل السمع والعقل وليس تحت باب السمعيات كما هو الحال فى بناء العلم المتأخر . بل انه لأول مرة يظهر السمع والعقل كأصل مستقل عن التوحيد والعدل . وبالتالى يكون فكرنا المعاصر قد تخلف بفتحه بابا للسمعيات تبعا لبناء العلم المتأخر ، واسقاطه أصل السمع والعقل ، كما تخلفت عقائدنا المتأخرة باسقاط العدل وابتلاعه فى التوحيد حتى لم يعد العدل موجودا فى سلوك الانسان أو فى النظم الاجتماعية(٢٤) . وهنا

---

(٢٢) « أهل الأصول المختلفون فى التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والسمع والعقل » الملل جـ ١ ص ٦١ .

(٢٣) «افعال الشعور الداخلية» فى الفصل السابع : «خلق الافعال» .

(٢٤) « فاجتهدت على ما تيسر من التقرير من التفسير حتى حصرتها فى أربع قواعد هي الأصول الكبار : القاعدة الأولى ، الصفات والتوحيد =

تبرز أهمية احدى الحركات الاصلاحية الحديثة بابرازها أصل العدل وأصل السمع والعقل من اجل ارساء قواعد العدالة الاجتماعية والعقلانية الجديثة ، وبناء على هذه الأصول الأربع تصبح الفرق أربعا : القدرية ، والصفات ، والخوارج ، والشيعة (٢٥) . ويعد ذلك انتصار العقل على التاريخ اذا علمنا أن تاريخ الفرق كان باستمرار تاريخا موجها بالنص الذى يجعلها ثلاثا وسبعين فرقة !

٣ — من الفرق ثم الموضوعات بلا بناء الى الفرق ثم الموضوعات المبنية : فى نفس الوقت الذى يظهر فيه علم الكلام على أنه تاريخ فرق يظهر أيضا على انه موضوعات مستقلة ، وان لم تدخل تحت تبويب معين حتى نعلم بناء العلم . يتم عرض الفرق أولا ثم الموضوعات ثانيا دون

=

فيها ، وهى تشمل على مسائل الصفات الازلية اثباتا عند جماعة ونفيا عند جماعة ، وبيان صفات الذات وصفات الفعل وما يجب لله تعالى ومايجوز عليه وما يستحيل وفيها الخلاف بين الاشعرية والكرامية والمجسمة والمعتزلة . القاعدة الثانية ، القدر والعدل وهى التى تشتمل مسائل القضاء والجبر والكسب فى ارادة الخير والشر والمقدور والمعلوم اثباتا عند جماعة ونفيا عند جماعة وفيها الخلاف بين القدرية والنجارية والجبرية والأشعرية والكرامية . القاعدة الثالثة ، الوعد والوعيد ، والاسماء والاحكام ، وهى تشتمل على مسائل الايمان والتوبة والوعيد والإرجاء والتكفير والتضليل اثباتا على وجه عند جماعة ، ونفيا عند جماعة ، وفيها الخلاف بين المرجئة والوعيدية والمعتزلة والأشعرية والكرامية . القاعدة الرابعة ، السمع والعقل ، والرسالة والامامة ، وهى تشتمل على مسائل التحسين والتقبيح والصلاح والاصلح واللطف والعصمة فى النبوة وشرائط الامامة نصا عند جماعة واجماعا عند جماعة ، وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنص ، وكيفية اثباتها على مذهب من قال بالاجماع ، والخلاف فيها بين الشيعة والخوارج والمعتزلة والكرامية والاشعرية » الملل جـ ١ ص ١١ — ١٢ .

(٢٥) هى محاولة محمد عبده فى « رسالة التوحيد » . « واذا تعينت المسائل التى هى قواعد الخلاف تبينت اقسام الفرق ، وانحصرت كبارها فى أربع بعد أن تداخل بعضها فى بعض . كبار الفرق الاسلامية أربع : القدرية ، والصفاتية ، والخوارج ، والشيعة . ثم يتركب بعضها من بعض ، ويتشعب عن كل فرقة أصناف فتصل الى ثلاث وسبعين فرقة » الملل جـ ١ ، ص ١٣ ، الرسالة .

ادنى ربط بين الشعور التاريخى والشعور البنائى ، وكأن هناك شعورين مستقلين عن بعضهما البعض لا رابط بينهما . بل ان عرض الفرق لم يتم طبقا لأصول معينة فكرية أو طبقا لبناء معين أو حتى طبقا لموضوعات علم الكلام الرئيسية بل يدور معظمها حول المسائل الطبيعية ، وبعض مسائل أصول الفقه والأحكام ، وبعض مسائل الكلام مثل الامامة والذات والصفات دون ترتيب او تبويب بل احيانا بتكرار وسرد وكأن المعانى مازالت تتحسس طريقا نحو البناء ، وكأن علم الكلام مازال فى بدايته ، محاولة لتجميع المعانى ، وتحويل النصوص الى موضوعات نظرية وان لم يجمعها جامع واحد(٢٦) .

وفى مقابل ذلك يعرض علم الكلام أيضا على أنه فرق ثم يعرض ثانيا على أنه موضوعات مبنية . ولكن الفرق هى الفرق غير الاسلامية وعلى رأسها اليونان ، والنصارى ، واليهود ، والبراهمة لأن الفرق الاسلامية تركت فى نهاية العلم كما هو الحال فى المصنفات التى تحدد فيها بناء العلم النهائى . وذكر الفرق غير الاسلامية أولا ليس من أجل السرد والاحصاء أو الاخبار والتعريف أو التاريخ والبيان بل تقوم الفرق على أساس فكرى ، وتمثل كل فرقة موضوعا مستقلا . الفرقة موضوع تاريخى مستقل ولكنه يتحقق فى التاريخ . والفرق ست : الأولى مبطلو الحقائق أو السوفسطائية ، وهى تشير الى نظرية العلم كمقدمة أولى فى بناء العلم(٢٧) . والثانية القائلون بقدم العالم دون اله ، والثالثة القائلون بقدم العالم وقدم الله ، والرابعة القائلون بحدوث العالم بمدبرين أو أكثر . وهذه الفرق الأربع تتناول نظرية الوجود وهى المقدمة الثانية فى بناء العلم النهائى ، اثبات حدوث العالم وأن له صانعا ومدبرا(٢٨) . والفرقة

---

(٢٦) هذا هو ما فعله الأشعرى فى « مقالات الاسلاميين » ، الجزء الاول عن الفرق ، والثانى عن الموضوعات . وللاشعرى أيضا « مقالات غير الاسلاميين » مثل اليهود ، والنصارى و « مجمل المقالات » وفيه مقالات الملحدين ومجمل اقاويل الموحدين . ولكنهما لم يصلا الينا ج ١ ، ص ٢٩ — ٣٠ من مقدمة محيى الدين عبد الحميد .

(٢٧) انظر الفصل الثالث : نظرية العلم .

(٢٨) أنظر الفصل الرابع : نظرية الوجود .

الخامسة التى تثبت حدوث العالم ووجـود الصانع وتنكر النبوات كلهـا كالبراهمة . والسادسـة كالخامسة ولكنهـا تثبت بعض النبوات وتنكر البعض كاليهود والنصارى . وهاتان الفرقتان تتناولان موضوع النبوة ، وهو أول موضوع فى السمعيات بعـد بناء العلم(٢٩) . كل فرقـة اذن ليست تاريخيا بذاتها بل هى موضوع ، ومجموعها يكون العقائد الاسلامية فى بناء العلم(٣٠) .

أما الموضوعات فهى ست : التوحيد ، والقدر ، والايمان ، والوعيد ، والامامة ، واللطائف أى الطبيعيات . تشمل الالهيات التوحيد والقدر ، وتشمل السمعيات الايمان والوعيد والامامة . أما الطبيعيات فتشير الى بدايات التفكير العلمى فى الطبيعة التى استعملت من قبل كسلم للالهيات كما هو واضح فى دليل الحدوث . أما النبوة فقد دخلت من قبل فى عرض الفرق غير الاسلامية واثبات التحريف فى الكتب المقدسـة . كما دخلت أيضا نظرية العلم ونظرية الوجـود فى عرض الفرق غير الاسـلامية .

---

(٢٩) أنظر الفصل التاسع : النبوة (تطور الوحى) .

(٣٠) يشمل الكلام على رؤوس الفرق المخالفة لـين الاسلام وهـى الفرق الست عند ابن حزم كل الجزء الاول من « الفصل » والجزء الثانى حتى ص ١٠٥ وهذه الفرق هى أ — مبطلو الحقائق الذين يسميهم المتكلمون السوفسطائية . ب — اثبات الحقائق الا أنهم قالوا ان العالم لم يـزل وأنه لا محدث له ولا مدبر . جـ — اثبات الحقائق وأن العالم لم يزل لـه مدبر ولم يزل . د — اثبات الحقائق وأن العالم لم يزل له مدبر وبعضهم قال محدث ، واتفقوا على أن له مدبرين وأنهم أكثر من واحد واختلفـوا فى عددهم (النصارى) . هـ — اثبات الحقائق وأن العالم محدث وأن لـه خالقا واحدا لم يزل وأبطلوا النبوات كلها . و — اثبات الحقـائق وأن العـالم محدث وأن له خالقا واحدا لم يزل وأثبتوا النبوات الا أنهم خالفوا فى بعضهـا فاقروا ببعض الانبياء وأنكروا بعضهم (النصارى) » . وفى مقابل ذلك يضع ابن حزم مجموع العقائد الاسلامية المقابلة فى تصور عـام قائلا « وأوضحنا البراهين الضرورية على اثبات الاشياء ووجـودها ثم على حدوثها كلهـا جواهرها وأعراضها بعد أن لم تكن ، ثم على أن لهـا محدثا واحدا مختارا لم يزل وحده لا شىء معه ، وأنه فعل لا لعلة وتـرك لا لعلة بل كمـا شاء لا اله الا هو ثم على صحـة النبوات ثم على صحـة نبوة محمد ، وأن ملته هى الحق ، وكل ملة سواها باطل ، وأنه آخر الانبياء ، وملته آخر الملل » . الفصل ج ٢ ، ص ١٠٥ .

وبالتالى يكتمل بناء العلم بالمنهجين التاريخى والموضوعى ، وظهور الشعورين ، التكوينى والبنائى . ومن حيث الأهمية ، تفوق السمعيات الالهيات من حيث الكم الى درجة الضعف وهو مازال مسيطرا على وجداننا المعاصر ، ولو أن جزءا من السمعيات يغلب عليها الطابع العملى مثل الامامة والمفاضلة . أما من حيث الكم ، فالطبيعيات هو الموضوع الذى يأتى فى الدرجة الأولى مع الامامة وكأن موضوعى الطبيعة والسياسة هما أهم موضوعين أصوليين فى العلم . وهو ما تخلفنا عنه بوجداننا المعاصر عندما توارت الطبيعة ، وفتر الناس من قاموس السياسة بعد أن أصبحت حرفة ونفاقا (٣١) . ثم تأتى مسالتا القدر والايمان العمل بأتيان من حيث يدل على أن موضوعى حرية الأفعال والايمان والعمل يأتيان من حيث الأهمية بعد الطبيعة والسياسة وكأن الانسان من حيث هو عامل حر هو الذى ينتشر فى الطبيعة وفى السياسة ، وهو الذى يفعل فى التاريخ وفى المجتمع . ثم يأتى فى الدرجة الثالثة موضوعا التوحيد والوعد والوعيد ، وكأن الانسان الذى يفعل بحرية فى التاريخ وفى المجتمع هو الذى يوحد بالله وهو الذى يكون له مستقبل مضمون . التوحيد اذن ليس شرطا بل مشروط ، والفعل الحر فى التاريخ والمجتمع ليس مشروطا بل شرط . وبالتالى يكون فكرنا المعاصر قد تخلف عندما جعل التوحيد شرطالا مشروطا ، وعندما جعل فعل الانسان الحر فى التاريخ والمجتمع مشروطا لا شرطا . واذا اخذنا موضوعات الفرق غير الاسلامية فى الاعتبار وهى نظرية العلم ونظرية الوجود والنبوة ووضعناها مع الموضوعات الأصولية الست ورتبناها من حيث الاهمية نجد الترتيب الآتى : ١ — النبوة . ٢ — الطبيعيات ٣ — الامامة . ٤ — القدر . ٥ — الايمان . ٦ — التوحيد . ٧ — الوجود . ٨ — الوعد والعيد . ٩ — العلم . وهو ما تخلفنا عن معظمه بتركنا مسالة النبوة ودراستها دراسة علمية تاريخية، وتركنا احساسنا بالطبيعة واتحادنا بها ، وفتورنا من السياسة ، وقصورنا عن الفعل الحر ، وتوارى علمنا وراء الايمان ، واعطائنا الأولوية المطلقة لله وللأخرويات ، ثم انحسار العلم عن مظاهر الحياة وعدم اقامتها على اسس علمية . فالعلم كان آخر

---

(٣١) انظر مقالنا « القاموس السياسى والثقة المفقودة « الدين والثورة فى مصر (١) فى الثقافة الوطنية . (العنوان الاصلى الذى غيره رئيس التحرير الرقيب كان : فتور الشعب من قاموس السياسة) .

الموضوعات التسع من حيث الأهميــة والكم وان كان أولها مــن حيث الترتيب . ومن خلال هذه الموضوعات الأساسية تتم الاشارة الى الفرق الاسلامية وهى خمس : أهل السنة ، والمعتزلة ، والمرجئة ، والشيعة ، والخــوارج(٣٢) .

ثالثا : من المسائل الى الموضوعات ، ومن الموضوعات الى الأصول :

بعــد أن ظهرت الموضوعات من خــلال الفرق والفرق مــن خلال الموضوعات ، وقبل أن يتحدد بناء العلم النهائى ظهرت أيضا عدة مسائل كلامية مستقلة عن الفرق ثم ظلت تتحد فيما بينها فى فصــول ، وتندرج الفصول تحت أبواب ، والأبواب تحت أصول حتى تظهر فى النهاية أصول العلم والتى يمكن بعد ذلك من تكوينها فى البناء النهائى للعلم . واذا جاز نمط التقابل الماضى فى تحديد الصلة بين الموضوعات والفــرق فان نمط التدرج والتكوين والتجميع هو الذى يساعد على فهم تكوين البناء النهائى الذى يمكن وصفه كالآتى :

١ — من الأقوال المتفرقة الى الموضوعات المتناثرة : ظهــرت بعض الأقوال المتفرقة أو الكلام ينشأ حولها الجدل ، هجوما أو دفاعا . هنــا يبدو العلم ناشئا من الخصــام بين المتحــاورين ، والصراع بين المواقف المذهبية دون أن يكون له عرض عقلى شامل ، وكما هو الحال أحيانا فى بيئتنا الثقافية المعاصرة عندما تغلب عليهــا الأقوال دون الأصــول . فى

---

(٣٢) « ونحن نبتدأ من هنا ان شاء الله تعالى فى المعانى التى هى عمدة ما استقر المسلمون عليه وهى : التوحيد ، والقدر ، والايمــان ، والوعد ، والامامة ، والمفاضــلة ، ثم أشياء يسميها المتكلمون اللطائف » الفصل جـ ٢ ص ١١٠ ، الكلام فى التوحيد ونفى التشبيه جـ ٢ ، ص ١١٠ — ١٦٩ جـ ٣ ، ص ٣ — ١٨ ، الكــلام فى القدر جـ ٣ ، ص ١٨ — ١٣٧ ، كتاب الايمان والكفر والطاعة والمعاصى والوعد والوعيد جـ ٣ ، ص ١٣٧ — ١٧٤ ، جـ ٤ ، ص ٣ — ٦٨ ، الكــلام فى الوعــد والوعيد جـ ٢ ، ص ٦٨ — ١٠٦ ، الكلام فى الامامة والمفاضلة جـ ٤ ، ص ١٠٦ — ١٧٤ ، جـ ٥ ، ص ٧١ — ٢١١ ، أشياء يسميها المتكلمون اللطائف جـ ٥ ، ص ٧١ — ٢١١ ، جـ ٢ ، ص ١٠٦ .

هذه المؤلفات الجدلية فى الرد على الخصوم لا يكون للعلم بناء معين بل يدور حول موضوعات متفرقة يجمعها من بعيد البناء العام للعلم . قد يكون للرد على الخصوم بناؤه الشكلى الخاص ، وهو دفاع المؤلف عن مذهبه أولا ثم هجومه على مذهب الخصم ثانيا أو الهجوم على مذهب الخصم أولا ثم الدفاع عن مذهبه ثانيا . ويكون ذلك اما بايراد أقوال الخصم نصا ثم الرد عليها أو بايراد مقالته معنى ثم تفنيدها . ويتم ذلك عن طريق تصحيح الرواية حتى تنقل المقالة على الوجه الصحيح أو تصحيح فهم المقال المتعمد اما بالنقص أو الزيادة أو التحريف أو التأويل . وهذا مجاله منطق الجدل وأساليبه وليس موضوعات الكلام ، ويتعلق بأساليب البيان اكثر من تعلقه بمضمون البيان(٣٣) . كان العلم اذن مجرد مناقشة حول مقالات نظرية دون أن تندرج فى بناء نظرى للعلم . وكان معظمها يدور حول المعاد والطبيعيات والنبوة وبعض مسائل الفقه والامامة . ولكن الغالب على المقالات موضوعات المعاد والطبيعيات والامامة ، وهى موضوعات النزاع التى تحاول أن تجد نفسها كموضوعات مستقلة قبل البحث عن أساس نظرى أو بناء عقلى لها . ولكن تظل هناك ميزة وهو الحوار والنقاش والصراع الفكرى ، وهو ما ينقص بيئتنا الثقافية المعاصرة نظرا لغياب التيارات الفكرية والمدارس الفلسفية باستثناء حركات الاصلاح الدينية الحديثة التى لم تؤت كل ثمارها ، بل أوشك صوتها أن يخفت دون صوت بديل .

ثم تظهر المسائل من خلال الأقاويل والآراء والمناقشات ، وتحدد المعانى والأوصاف . ولكن يبدأ العلم فى الظهور من خلال المسألة . والمسائل كلها تشير من بعيد الى بناء العلم النهائى الذى سيظهر فيما بعد . تشمل المقدمات — نظريتا العلم والوجود — حوالى عشر العلم على خلاف

---

(٣٣) هذا هو موقف الخياط فى « الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد » . القسم الأول دفاع عن المعتزلة ضد تشويههم من الخصم (ص ٣ — ١٠٣) والثانى دفاع من المعتزلة ضد ايقاع الخصم لهم فيما أنكروه على خصومهم (ص ١٠٣ — ١٧٣) انظر منطق الجدل فى الباب الأول « حد العلم » ٥ — منهجه .

ما سيبدو فى النهاية من ابتلاع هذه المقدمات للعلم ذاته حتى أنها بلغت ثلاثة أرباعه . أما الالهيات فانها تشمل حوالى ثلثى العلم ، التوحيد الثلث ، والعدل الثلث الآخر فى مقابل السمعيات التى تشمل الثلث الأخير مما يدل على اهمية الالهيات قبل السمعيات نظرا لوجود الأخطار التى تواجه التوحيد بصورة أكثر من الأخطار التى تواجه السمعيات . وتتداخل مسائل التوحيد مع مسائل الوجود أعنى دليل الحدوث وهو مازال حاصلا حتى البناء النهائى للعلم ، ومازال متحققا فى وجداننا المعاصر من ربط بين الوجود والله أو بين الطبيعيات والالهيات . كما تظهر الفرق الاسلامية والفرق غير الاسلامية المعارضة مما يدل على أن العلم من حيث هو بناء مازال مرتبطا بالعلم من حيث هو تاريخ . أما السمعيات فانها لا تشمل الا النبوة والمعاد ، والأسماء والأحكام ، وتسقط الامامة من الحساب ، وكأن السياسة لا أهمية لها ، وهو ما نعانى منه حتى الآن من فتور الناس من قاموس السياسة. والنبوة أهم الموضوعات السمعية لدرجة أنها من حيث الترتيب تأتى بعد التوحيد مباشرة وقبل العدل ، ويتم اثباتها ضد منكريها ، وتظهر الفرق أيضا ضمن هذا الانكار . كما أنها تبلغ من حيث الكم أقل من نصف السمعيات كلها ، وضعف الأسماء والأحكام التى لا تتجاوز خمس السمعيات . كما يعادل المعاد النبوة من حيث الكم ، وهما معا يشملان أربعة أخماس العلم . وهو مازال حاصلا فى وجداننا المعاصر من سيادة السمعيات وعلى رأسها أمور المعاد(٣٤) .

---

(٣٤) هذا موقف الماتريدى فى « كتاب التوحيد » . مسائل العلم ص ٣ — ١١ ، الوجود ص١١ — ٣٠ ، التوحيد ص ٣٠ — ١٧٦ ، النبوة ص ١٧٦ — ٢١٠ ، العدل ص ٢١٥ — ٣٢٣ ، المعاد ص ٣٢٣ — ٣٧٣ ، الايمان ص ٣٧٣ — ٢٠٠ . وكذلك موقف البيهقى فى « الاعتقاد » . ما يجب على العاقل ص ٤ — ٦ ، ما يستدل به على حدوث العالم ص ٦ — ٣ ، فى ذكر أسماء الله ص ١٣ — ٤٥ ، فى الايمان بالقدر ص ٥٣ — ٧٩ ، فى الايمان ص ٧٩ — ٨٨ ، فى الشفاعة ص ٨٨ — ١١١ ، فى النبوة والامامة ص ١١١ — ١٩٨ . ويسمى الكل أبوابا ، « باب القول فى ... » ، وكذلك موقف الصابونى بالرغم من تأخره (توفى ٥٨٠ هـ) فى « البداية » اذ يتحدث عن موضوعات العلم بعبارة « القول فى .. » دون

=

ويستمر التصنيف فى المسائل الى ما بعد ظهور الأصول والى ما بعد اكتمال البناء وكأن المسألة هى الغاية النهائية من اقامة العلم حتى أن المسائل فيما بعد تحولت الى عقائد ، وعادت الأمور مثلما بدأت منه ، من العقائد الى المسائل ثم من المسائل الى العقائد من جديد ، ففى المسائل المتأخرة يسقط العلم كما سقط فى العقائد المتأخرة وكما يغيب فى وجداننا المعاصر . ويبلغ الوجود سدس العلم ، أى أن موضوعات العلم الالهية والسمعية مازالت هى السائدة على المقدمات النظرية . أما الالهيات فانها تشمل أربعة أخماس العلم ، والسمعيات الخمس الأخير . وفى الالهيات هذه يمثل التوحيد ستة أضعاف العدل مما يدل على توارى العدل وتقهقره عن التوحيد حتى يضيع كلية فى العقائد المتأخرة ، ويختفى من وجداننا المعاصر . وفى السمعيات تختلط مسائل النبوة بالمعاد ، وتبدأ الامامة بالدعوة الى السلطان كما نفعل فى أيامنا هذه ، ويسقط الايمان والعمل كما يسقط فى عالمنا اليوم . وهو ما حاولت الحركات الاصلاحية الوقوف أمامه ، وابراز موضوع الايمان والعمل من جديد مع اعطاء الأولوية للعمل على الايمان(٣٥) .

وفى دوائر المعارف المتأخرة ، يعود العلم من جديد الى الظهور من خلال الكلام أى حتى ما قبل المقالات والمسائل ، ولكن يوحى مجموع الكلام بالبناء العام للعلم الذى بدأ يتوارى أيضا حتى يفسح المجال للعقائد .

= فصول أو أبواب أو قواعد أو أصول . القول فى مدارك العلوم ص ٢٩ — ٣٠ ، القول فى حدوث العالم ص ٣٤ — ٣٨ ، القول فى توحيد الصانع وتنزيهه وصفاته ورؤيته وارادته ص ٣٩ — ٨٤ ، القول فى الرسالة والنبوة والكرامة ص ٨٥ — ٩٩ ، القول فى الامامة ص ١٠٠ — ١٠٥ ، فى مسائل التعديل والتجوير ص ١٠٦ — ١٤٨ ، فى الايمان ص ١٤٠ — ١٥٧ ، فيما وجب الايمان به بالسمع ص ١٥٨ — ١٦٠ .

(٣٥) هذا هو موقف الرازى فى « المسائل الخمسون » التى كان يمكن عرضها أيضا مع العقائد المتأخرة . ويشمل الوجود المسألتين الأوليين ، والتوحيد المسائل ٣ — ٣٣ ، والعدل المسائل ٣٤ — ٣٨ ، والمعاد والنبوات المسائل ٣٩ — ٤٦ ، والامامة . المسائل ٤٧ — ٥٠ .

فالمقدمات ألتى تشمل نظريتى العلم والوجود تغطى ربع العلم . أما الالهيات فانها تعادل نصف العلم ، والسمعيات تمثل ضعف الالهيات ، وهو مازال سائدا فى وجداننا المعاصر مع ضنك العيش ، وتأزم الحياة . وفى الالهيات يضم التوحيد العدل ويحتويه فى الأفعال ويكون ضعفه . أما السمعيات فان الامامة تسقط منها مما يشير الى انحسار السياسة من فكرنا الدينى المتأخر ، ونفورنا منها فى واقعنا الحالى بعد تحولها الى تجارة ومهنة وربح ومكسب . ويعود تاريخ الفرق فى الظهور فى ختام السمعيات ، وفى موضوع الايمان(٣٦) . ولكن من خلال المقالات والكلام والمسائل تظهر الفصول التى تدل على بعض الموضوعات المستقلة وليس على بناء العلم ككل ، مثل موضوعات خلق القرآن ، والقدرة ، والرؤية ، والشفاعة . يشير الأول والثالث الى التوحيد ، ويشير الثانى الى العدل ، وكلاهما أصلان فى الالهيات . وتشير الشفاعة الى المعاد ، وهو أصل فى السمعيات . ومع ذلك تشير هذه المسائل الى بناء العلم . فتظهر نظريتا العلم والوجود لأول مرة دون أن يكونا مقدمتين للعلم . بل يظهران متواريين أمام الالهيات والسمعيات ، ولا يجاوزان جزءا من أربعة عشر جزءا من العلم ذاته . ومن ثم يكون العلم المتأخر قد تقدم بالفعل عندما فاتت المقدمتان العلم ذاته . ولو تطور العلم فيما بعد لابتلعت المقدمات كلها ما تبقى من الالهيات والسمعيات . ويكون فكرنا المعاصر الآن قد تخلف عن هذا التقدم السابق بتوارى نظريتى العلم والوجود أمام الالهيات والسمعيات . ومن حيث الكم تفوق السمعيات الالهيات الى حد ما مما يدل على أهمية السمعيات وأمور المعاد فى بدايات العلم . وتكون سيادة السمعيات فى وجداننا المعاصر عود الى بدايات العلم وقضاء على تقدمه . وفى الالهيات ، يتميز العدل عن التوحيد ، ويساويه فى الأهمية ، ولم

(٣٦) هذا هو موقف الهروى الحفيد فى « الدر النضيد » ، وكان يمكن عرضه أيضا مع العقائد المتأخرة الا أننا هنا نعرض لبناء العلم أكثر من عرضنا لتاريخ العلم ص ١٣٣ — ١٤٠ ، الوجود ص ١٤٠ — ١٤٣ ، التوحيد ص ١٤٣ — ١٥٢ ، العدل ص ١٤٨ — ١٥٠ ، النبوة ص ١٥٢ — ١٥٩ ، الايمان ص ١٥٩ — ١٦٦ المعاد ص ١٦٦ — ١٧٤ .

يتم ابتلاعه داخل التوحيد كما هو الحال فى العقائد المتأخرة وفى وجداننا المعاصر . وفى السمعيات تكون للامامة وللايمان والعمل الأولوية على المعاد والنبوة من حيث الترتيب اذ انهما يبدآن السمعيات ، ومن حيث الكم اذ انهما يبلغان ثلاثة أرباع العلم . ويكون فكرنا المعاصر متخلفا عن هـذا النمط القديم عندما أصبحت الأولوية للنبوة وللمعاد كما هو الحال فى بناء العلم المتأخر . بل ان الامامة لها الأولوية على الايمان والعمل من حيث الترتيب والكم مما يدل على اهمية السياسة فى بدايات العلم وتخلف واقعنا المعاصر عن هذا النمط القديم باخراجنا السياسة كلية من بناء العلم كما هو الحال فى العقائد المتأخرة أو على أقصى تقدير اعتبارها ملحقا للعلم وليس داخلا فيه كما هو الحال فى بناء العلم النهائى ، ومما يدل أيضـا على أولوية العمل الجماعى على العمل الفردى كما هو واقع فى حياتنـا المعاصرة من اعطاء الأولوية للعمل الفردى على العمل الجمـاعى ، أى عمل الزعيم على ممارسة الجماهير ، وبطولة القائد على اشراك الشعوب . ثم تظهر الموضوعات الأربعة المستقلة من خلال المسائل ، وهى الموضوعات التى مازالت مثارا للجدل وللخلاف : القـرآن ، والقدر ، والشفـاعة ، والرؤية . التوحيد ، والقدر ، التعديل والتحوير فى العدل، والشفاعة فى السمعيات . ولكن الترتيب من حيث الكم هو فى الحقيقة : خلق القرآن ، الارادة ، الرؤية ، الشفاعة مما يدل على أن موضوع خلق القرآن كان من أولى موضوعات الجدل والنزاع ، وهو الأولى بالاحياء فى فكرنا المعاصر بمدلول حديث فى اعتبار الوحى تعبيرا عن واقع ومن ثم فهو حادث أكثر منه تنزيلا من فكر ومن ثم فهو قـديم . تعنى حادث أنه يتغير فى فهمـه وتفسيره طبقا لمتطلبات الواقع وتعنى القديم أنه سابق على التجربة لا يتغير بتغير الواقع وتطور التاريخ . ويعادل موضوع خلق القرآن أربعة أضعاف الرؤية من حيث الكم ، هو ما يحدث فى فكرنا المعاصر عندما تثار قضية الرؤية فى الدين الشعبى وفى الطـرق الصوفيـة دون اثارة قضية خلق القرآن بمدلولها الحديث . وتدل هذه الموضـوعات الأربع على سـيادة الالهيات ، خلق القرآن ، والرؤية ، والارادة على السمعيات فى موضوع الشفاعة وهو ايضا ما يحدث فى فكرنا المعـاصر . ولكن فى الالهيات ، يبلغ التوحيد اربعة اضعاف العدل من حيث الكم ، وهذا ما حدث فى علم الكلام العقائدى عندما ابتلع التوحيد العدل كلية حتى ضاع العدل مـن

ما يحدث فى فكرنا المعاصر من استمرار للشفاعة الدينية والدنيوية معـا
ما يحدث فى فكرنا المعاصر من استمرار للشفاعة الدينية والدنيوية معـا
كموجه لسلوكنا القومى(٣٧) .

٢ — من الموضوعات الى الفصول ، ومن الفصول الى الأبواب :

تم تتحول هذه الموضوعات الى فصول ، والفصول الى أبواب . وقد تم ذلك أيضا فى القرنين الرابع والخامس . وان ظهور الموضوعات فى فصول كثيرة دون تبويبها فى موضوعات أقل ودون احصاء لهذه الفصـول ليدل على أن بناء العلم لم يكتمل بعد فى حين أن الموضوعات قد اخذت استقلالها النهائى . فتظهر نظرية العلم مع شرعيته فى حين تختفى نظرية الوجود . وذلك يدل على أن انفصاله عن التوحيد فيما بعد يمثل تقدما ملموسا للعلم وتبرز الطبيعة ولو انها مازالت سلما لله . وتمثل نظرية العلم حـوالى عشر العلم ، وبالتالى يكون علم الكلام المتأخر قد خطا خطوات حاسمة باتساع موضوعى العلم والوجود حتى أنهما أصبحا ثلاثة أرباع العلم . ويكون وجداننا المعاصر قد تخلف عن بناء العلم باسقاطنا من حياتنا العلم والوجود أو المعرفة والطبيعة نظرا لسيادة الالهيات وابتلاعها الطبيعة والسمعيات كبديل للمعرفة . ثم تتعادل الالهيات والسمعيات من حيث الكم ان لم تفق الأولى الثانية بقليل . وفى الالهيات يختلط موضوع العدل بالتوحيد مما سهل ابتلاع التوحيد للعدل فى علم الكلام العقائدى ، ومما يتسبب رسوخ توارى مقولة العدل من وجداننا المعاصر . بالأضافة الى أن التوحيد يفوق العدل من حيث الكم ، أكثر من خمسة أضعاف ، مما يدل على طغيان التوحيد على العدل فى نمط فكرنا القديم ، واستمرار هـذا النمط حتى الآن باستثناء الاصول الاعتزالية عندما فاق العدل التوحيد .

---

(٣٧) هذا هو موقف الباقلانى فى « الانصاف » ، نظرية العـلم ص ١٣ — ١٥ ، ص ١٩ — ٢٣ ، الوجـود ص ١٥ — ١٨ ، التوحيـد ص ٢٣ — ٤٥ ، العدل ص ٤٥ — ٥١ ، المعاد ص ٥١ — ٥٤ ، الايمان والعمل ص ٥٤ — ٦٠ ، النبوة ص ٦١ — ٦٤ ، الامامة ص ٦٤ — ٧٠ ، خلق القـرآن ص ٧٠ — ١٤٣ ، الخـلق والارادة ص ١٤٤ — ١٦٧ ، الشفاعة ص ١٦٨ — ١٧٦ ، الرؤية ص ١٧٦ — ١٩٤ .

أما السمعيات فتختلط بعض مسائلها مثل الايمان والعمل مع بعض مسائل العدل . كما تظهر بعض مسائل العدل مع الامامة مما يدل على تشتت العدل وضياعه بعد أن ابتلع التوحيد جزءا منه ، وتشتت الباقي في السمعيات ، مرة في المعاد ، ومرة في الأسماء والأحكام ، ومرة في الامامة . كما تختلط في السمعيات بعض مسائل الايمان والعمل مع بعض موضوعات المعاد ، وسيادة المعاد على الايمان والعمل وهو ما يحدث في فكرنا المعاصر حتى الآن . وتدخل بعض موضوعات النبوة في الامامة مما يدل على سيادة التفكير الديني على الفكر السياسي ، وهو ما يحدث حتى الآن . كما تظهر الامامة كموضوع الهي أكثر منه كموضوع سياسي ، وانتهاء الامامة بالهجوم على الروافض من أهل الاباحة وأهل النجوم أي على الصوفية والفلاسفة مما يشير الى اتصال العلوم القديمة بعضها ببعض ، وبداية ظهور موضوع التاريخ كملحق للامامة(٣٨) .

وقد تختفي نظرية العلم ، وتظهر نظرية الوجود لأن الربط بين العلم والمعلوم لم يكن ضروريا بعد ، كما حدث في بناء العلم . ولا يمثل الوجود الا حوالي جزءا من عشرين جزءا مما يكونه العلم ، وهو ما يحدث في وجداننا المعاصر من ربط للعلم بالاشراقيات أو ترك المعلوم بلا علم . ويظهر العلم ذاته من عدة فصول دون عد أو احصاء ولكن تبدأ الأبواب في الظهور ، على الاقل باب واحد في ذكر ما يستحيل في أوصاف الباري ، وصل واحد في حدوث العالم ووجود الصانع . ومن ثم ، تبدأ الفصول المتفرقة في التجمع تحت أبواب أكبر ، وفي أصول أشمل حتى يظهر بناء العلم فيما بعد . وتبلغ الالهيات ثلاثة أضعاف السمعيات مما يدل على استمرار النمط القديم في فكرنا الديني المتأخر وفي وجداننا المعاصر . وفي الالهيات يظهر التوحيد ثم العدل مختلطا ببعض مسائل التوحيد وكأن العدل ما هو الا تطبيقات للتوحيد ، وليس بابا مستقلا عن فعل الانسان

---

(٣٨) هذا هو موقف النسفي في « بحر الكلام » . العلم وشرعيته ص ٢ — ١٤ ، التوحيد ص ١٥ — ٣٤ ، العدل ص ٣٥ — ٣٧ ، الايمان والعمل ، والمعاد ، والعدل ص ٣٨ — ٥٣ ، النبوة والمعاد ص ٥٤ — ٧٨ ، الامامة ص ٧٩ — ٩٧ .

وعقل الانسان . ومن حيث الكم يفوق التوحيد العدل ، ويبلغ ثمانية أضعافه مما يدل على سهولة ابتلاع التوحيد للعدل فى فكرنا الكلامى المتأخر ، وضياع العدل كلية من وجداننا المعاصر . وفى السمعيات تبتلع النبوة باقى الموضوعات مثل المعاد والايمان والعمل ، وتظهر مسألة العقل والنقل مع النبوة وهى فى الحقيقة احدى مسائل التوحيد . وتبلغ النبوة ثلاثة أرباع السمعيات ، ولا تترك للإمامة الا الربع الأخير . فالتوحيد هو الموضوع الأول ، وما سواه ملحق له . وهو الموضوع الوحيد الذى ظهر على أنه أصل ، وهو الموضوع الوحيد الذى ظهر فى باب مستقل هو الباب الوحيد ، وما سواه فصول . مما يدل على أن علم الكلام كله قائم على أصل واحدهو التوحيد ، وهو ما ظهر فى احصاء الأصول قبل بناء العلم الكامل (٣٩) .

ثم تظهر الفصول فى أبواب أكثر ، ويتحدد بناء العلم ولو انها أبواب فى القول . وتظهر نظريتا العلم والوجود معا مما يشير الى بداية استقرار العلم من حيث مقدماته النظرية ، ولكنها تشمل من حيث الكم جزءا من خمسة عشر جزءا تكون مادة العلم كله ، وبالتالى يكون علم الكلام المتأخر قد خطا خطوات واسعة باعطاء الأولوية للمقدمات النظرية على مادة الكلام ذاتها . ونكون نحن قد تخلينا عن مكاسب العلم المتأخرة باسقاطنا العلم والوجود من وجداننا المعاصر . وتمثل الالهيات أكثر من ضعف السمعيات ، وهو مازال أيضا فى فكرنا المعاصر عندما تتبادل الالهيات والسمعيات معا كمحاور فى فكرنا القومى . وفى الالهيات يفوق التوحيد العدل ، اذ يمثل التوحيد ثلاثة أخماس الالهيات ، والعدل الخمسين الباقيين ، وهو ما استمر فى علم الكلام المتأخر باختفاء العدل فى بطن التوحيد ثم ضياعه كلية من وجداننا المعاصر . وفى السمعيات تعادل النبوات من حيث الكم الموضوعات الثلاث الأخرى ، المعاد ، والايمان والعمل ، والامامة مما يدل على استمرار هذا النمط حتى الآن فى فكرنا المعاصر بتركيزنا على

---

(٣٩) هذا هو موقف الجوينى فى « لمع الأدلة » . الوجود ص ٧٦ — ٨١ ، التوحيد ص ٨٢ — ١٠٥ ، العدل ص ١٠٦ — ١٠٨ ، النبوة ص ١٠٩ — ١١٣ ، الامامة ص ١١٤ — ١١٦ .

النبوة ، وبتفكيرنا فى النبى . ويكون موضوع الايمان والعمل أقل الموضوعات كما هو واضح فى حياتنا المعاصرة بالرغم من محاولة الحركات الاصلاحية تغيير ذلك . وتتداخل بعض مسائل الامامة مثل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بين المعاد والايمان والعمل . وكذلك تبرز بعض مسائل العدل مثل الآجال والارزاق والاسعار فى السمعيات بين النبوة والمعاد (٤٠) .

وقد تظهر مع الاقوال والفصول والابواب الكتب ، مجموعة من الاقوال تكون فصلا ، ومجموعة من الفصول تكون بابا ، ومجموعة من الابواب تكون كتابا . وبالتالى يتحدد بناء العلم أكثر فأكثر فى عدة جوانب تكون أساسا للعلم . وتظهر نظريتا العلم والوجود فى خمس العلم تقريبا مما يدل على بدايات ابتلاع المقدمات النظرية للعلم . ولكن الوجود يفوق العلم من حيث الكم اذ ينحو نحو الاستقلال بذاته ، وتتداخل مباحثه مع التوحيد حتى أنه بقدر ما يظهر الوجود يختفى التوحيد ، وبقدر ما يظهر التوحيد المشخص يختفى الوجود ، وكأن تحويل « الثيولوجيا » الى « أنطولوجيا » عملية فكرية وتاريخية طبيعية . وتظهر مباحث جديدة فى الوجود مثل مباحث العدل ومباحث الاحوال . وتبدو الالهيات وقد تجاوزت من حيث الكم السمعيات وكأن السمعيات لا تكون جزءا اساسيا من بناء العلم ، حوالى الثمن ، والالهيات سبعة اثمان العلم ، على خلاف الحال الآن فى وجداننا المعاصر المفتوح على السمعيات بلا تردد . وفى الالهيات لاول مرة تفوق مسائل العدل مسائل التوحيد نظرا لبلوغ التيار الاعتزالى قمته ، ومحاولة الأشاعرة صده ، والوقوف أمامه ، اذ تبلغ مسائل العدل ثلاثة أرباع الالهيات ، والتوحيد الربع الأخير . وتكون خسارة كبيرة ما حدث فيما بعد فى بناء العلم الأشعرى عندما ابتلع التوحيد العدل فى نظرية الذات والصفات والأفعال ، وعندما ضاع العدل كلية من وجداننا المعاصر بالرغم من محاولات بعض الحركات الاصلاحية

---

(٤٠) هذا هو موقف الجوينى فى « الارشاد » . العلم ص ٣ — ١٧ ، الوجود ص ١٧ — ٣٠ ، التوحيد ص ٣٠ — ١٨٧ ، العدل ص ١٨٧ — ٣٠٢ ، النبوة ص ٣٠٢ — ٣٥٨ ، المعاد ص ٣٥٨ — ٣٩٦ ، الايمان والعمل ص ٣٩٦ — ٤١٠ ، الامامة ص ٤١٠ — ٤٣٤ .

احيائه من جديد . وتتفصل مسائل العدل الى الارادة ، والقدر ، والتولد ، والطبائع ، والتعديل والتجوير . أما السمعيات فلا تشمل الا موضوعا واحدا هى النبوات دون المعاد أو الايمان والعمل أو الامامة ، مما يدل على استمرار هذا النمط حتى الآن فى وجداننا المعاصر خاصة بتوارى الايمان والعمل والسياسة (٤١) .

وقد تختفى الفصول كلية ، ويتحول العلم كله الى أبواب محصاة ، ومن ثم يبدأ بناء العلم فى الظهور . فالأبواب تحتوى على الموضوعات ، وان لم تتحول الموضوعات بعد الى أصول نظرا لأن عدة موضوعات تكون أصلا واحدا . فتختفى نظرية العلم ونظرية الوجود باعتبارهما مقدمتين نظريتين للعلم مما يدل على أن ظهورهما يعد تقدما أساسيا فى بناء العلم خاصة بعد أن اتسعا فى فكرنا الكلامى المتأخر ، ومما يدل على مقدار التخلف بسقوطهما فى فكرنا المعاصر . وقد تبدو بعض مسائل الوجود فى التوحيد وكمقدمة له مما يدل أيضا على أن ظهورها فى النصف الثانى من القرن الرابع يمثل تقدما أساسيا فى بناء العلم خاصة بعد تمددها فى علم الكلام المتأخر وابتلاعها نصف العلم تقريبا حتى أصبحت تمثل ثلاثة من مباحثه الستة ، ومما يدل على مدى التخلف الذى وقع فيه فكرنا المعاصر باختفائها وتواريها تماما . وتظهر أبواب عشر ، تشمل الالهيات السبع الاولى ، والسمعيات الثلاث الباقية . فالالهيات من حيث الكم تمثل تسعة أعشار العلم ، والسمعيات العشر الاخير مما يشير الى تخلف فكرنا المعاصر الذى قلب الآية ، وتجاوزت السمعيات الالهيات من حيث الكم من كثرة مانشر ويذاع فى السمعيات . وفى الالهيات يتميز التوحيد عن العدل ، هذا التمييز الذى اختفى فى علم الكلام المتأخر والمعاصر حيث سادت نظرية الذات

---

(٤١) هذا هو موقف الجوينى فى « الشامل » . ولسوء الحظ لم ينشر الا كتاب النظر ، وكتاب التوحيد ، وكتاب العلل . اما باقى الكتب فمفقودة . ولكن لها مختصر فى « الكامل » يشير الى الكتب الناقصة وهى : كتاب الصفات ، كتاب الارادة ، كتاب القدر ، كتاب النبوات ، كتاب ابطال القول بالتولد ، كتاب الرد على الطبائعيين ، كتاب التعديل والتجوير . الشامل ص ٨٧ ، نظرية العلم ص ٩٧ — ١٢٣ ، الوجود ص ١٢٣ — ٣٤٣ ، التوحيد ص ٣٤٥ — ٦٢٥ ، العلل ص ٦٢٩ — ٧١٦ .

والصفـــات والأفعال ، وحيث ابتلع التوحيد العدل ، مما يدل على تخلفنا عن بعض مواطن فكرنا القديم . ومن حيث الترتيب كان للتوحيد الاولويـــة على العدل ، وهو ما ســـاد العلم منذ بدايته حتى نهايته ، وهو أحـــد أسباب ابتلاع العدل فى التوحيد ، وأحد أسباب تخلف فكرنا المعـــاصر . ومن حيث الكم يساوى التوحيد العدل ، مما يدل على أن فكرنا القديم قد ركز عليهمـــا معا وعلى خلاف ما حدث فى علم الكلام المتأخر وفى فـــكرنا المعاصر من اختفـــاء العدل لصالح التوحيد . وقد فصلت مسائل العدل فى ثلاث : القـــدر ، والاستطاعة ، والتعديل والتجوير . لم يكن العـــدل مسألة كلية فحسب بل ازداد تفصيلا وبنـــاء وتكوينا . وفى السمعيات تظهر موضوعات ثلاث فقط : الايمان والعمل ، والمعاد ، والامامة . ولم تظهر مســـألة النبوة مما يدل على أنها لم تكن أساسا فى العلم منذ البداية، ومما يشير الى مقدار تخلف فكرنا المعاصر بتركيزنا على النبوات . ويدل ترتيب المســـائل الثلاث على أهمية الايمان والعمل على المعاد ، وهـــو أيضا ما تخلفنا عنه بتوارى موضوع الايمان والعمل وظهور مسائل المعاد فى وجداننا المعـــاصر (٤٢) .

٣ — من الفصول والابواب الى القواعد والاصول : وبعد ذلك ينتقل البنـــاء من الفصول والأبواب الى القواعد والأصول التى تكون دعـــامة البناء النهائى . فيظهر علم الكلام مندرجا تحت عشرين قاعدة . تختفى نظرية العلم مما يدل على أهمية الوجود على العلم . وهو ما سيتضح أكثر فأكثر عندما يبلغ الوجود ثلاثة أرباع العلم فى القرون الثلاثة التـــالية ، السادس والسابع والثامن . ومما يدل أيضا على عدم رسوخ نظرية العلم كجزء من علم الكلام ، ومما يفسر أيضا غياب نظرية فى العلم من وجداننـــا المعاصر . ولكن تبدأ نظرية الوجود ، بالاضافة الى تذييل فى الجوهر الفرد فى نهـــاية العشرين قاعدة . والكل يبلغ عشر العلم مما يدل على وجـــود بوادر لفصل الفكر العلمى فى الوجود عن الفكر الدينى ، فقد كان الوجود

---

(٤٢) هذا هو موقف الأشعرى فى « اللمع » ولو أنه متقدم تاريخيا عن الباقلانى والجوينى والنسفى والرازى والهروى . التوحيد ص ١٧ — ٦٨ ، العدل ص ٦٩ — ١٢٢ ، السمعيات ص ١٢٣ — ١٣٦ .

دائمـا مقدمة للالهيات ، حول دليل الحدوث أو الامكان ، وانفصـال الجوهر الفرد عن البحث يوحى ببدايات التفكير العلمى المستقل ، وهـو ما نصارع من أجله فى فكرنا المعـاصر ، من أجل استقلال فكرنا العلمى عن فكرنا الالهى . ويتركز مبحث الوجـود على رفض الفيض بعـد أن أصبحت نظرية الفيض خطرا على علم الكلام آتيـا من علوم الحكمـة . ونظرا لهذا الغزو الداخلى فان علم الكلام أصبح هو الجانب الايجـابى فى مقابل رفض الفلاسفة الحكماء الذى يمثل الجانب الهدمى . فبعد تأسيس علم الكلام على عشرين قاعدة يمكن هدم فلسفة الحكماء الالهيين أيضـا على عشرين قاعدة . وتبلغ الالهيـات من حيث الكم قدر السمعيـات باثنتى عشرة مرة أى أن الالهيات هى كل العلم تقريبا وان السمعيات لاتمثل الا جزءا من اثنى عشر جزءا من العلم ، على خلاف فكرنا المعاصر الذى تنسـوده السمعيات والالهيات على قدر سـواء . وفى الالهيات تختلط مسائل التوحيد والعـدل فيظهر العدل أولا مركزا على حدوث الكائنات ، ويختفى ضمن اثبات الحدوث باحداث الله . ثم ينتهى التوحيد أيضا ببعض مسائل العـدل مثل العقل والنقل . يبدأ التوحيد اذن بمسألة خلق الأفعال وانكارها وينتهى بموضـوع العقل والنقل ، واعطاء الأولوية للنقل على العقـل ، ويشمل التوحيد أربع عشرة قاعـدة تتخللها بعض مباحث الوجود مثـل الاحوال والمعدوم والشىء والهيولى والصـورة مما يدل على تآكل التوحيد لصـالح الوجود كمـا حدث فى علم الكلام المتأخر ، فقد ابتلع التوحيـد نصف العدل فى أول التوحيد ، وهو خلق الأفعال . ومع ذلك يشمل التوحيد أكثر من نصف العلم ، وأصبح يوازى العدل أكثر من ست مرات مما يدل على توارى العـدل فى علم الكلام المتأخر ، واختفائه كلية فى وجداننـا المعاصر . أما السمعيات فلا تظهر الا فى القاعدة الأخيرة ، القـاعدة العشرين ، فى موضوعات النبوة ، والأسماء والأحكام ، والمعاد ، والامامة ولكنها لا تشـمل الا جزءا ضئيلا من العلم دون تفصيل لمسائلها (٤٣) .

---

(٤٣) هذا هو موقف الشهرستانى فى « نهاية الاقدام » . الوجـود ص ١ — ٥٣ ، العدل (حـدوث الكائنات) ص ٥٤ — ٨٩ ، التوحيـد ص ٩٠ — ٣٦٩ ، العدل (العقل والنقل) ص ٣٧٠ — ٤١٦ ، السمعيات =

ثم تتناقص القواعد والأصــول من عشرين قاعدة الى خمسة عشر ، وهو العدد الكامل فى الشريعة ، خمس عشرة سنة أو يوما أو آذانا أو درهما أو دينــارا أو ابلا أو بقرا أو بعيرا ! ولو أخــذنا الأعداد من الشريعــة لاعطتنا كل الاعداد ، خمس صلوات ، ستين مسكينا ، ستين يوما صياما كفــارة ، سبعة أيام ، ســبع ليال ، سبع سموات ، الشفع والوتر ، الواحد ، والاثنين ، والثلاثة ، والاربعة ، والعشرة ، والسبعين .. الخ . مما يدل على أن العــدد خمسة عشر ليس من داخل العلم بل من خارجه ، مستعار من الفقه . تظهر نظريتــا العلم والوجود فى الأصــلين الأول والثانى ، ويمثلان معا خمس العلم أو سدسه تقريبا . ويكون الوجــود أكبر قليلا من العلم مما يشير الى تقدم المقدمات النظرية واحتوائها للعــلم ذاته تدريجيا . أما الالهيات فانها تبلغ نصف السمعيات ، وتبلغ السمعيات ضعفهــا ، وهو ما يتضح أيضا فى وجداننا المعاصر . وتشمل الالهيــات أربعة أصول (الثالث ، والرابع ، والخامس ، والسادس) ، وتتركز على نظرية الذات والصفــات والأفعــال بالاضافة الى الأسماء ، وهـــو ما سيتضح أيضا فيما بعد فى بنــاء العلم الشــامل . ويظهر العــدل متميزا عن التوحيد ، وهو ما افتقدناه فيما بعد . ولكن يفوق التوحيد العدل بأكثر من ثلاثة أضعــاف ، وهو ما استمر فى فكرنا المعاصر حتى اختفــاء العدل فى بطن التوحيد فى العقائد المتأخرة وفى وجداننا المعاصر . أمــا السمعيات فانها تشــمل الأصلين السابع والثامن عن النبوات والكــرامات والمعجزات زيادة فى تفصيل النبوات ، واضافة أصلين جديدين (التاسع والعــاشر) عن الاسلام ومعرفة أحكام التكليف باعتباره آخر مرحلة من مراحل النبوة واعتمــادها على العقل فى فهم الأحكام . وهو ما بــدأ يتضح فى الحركات الاصلاحية بحديثها عن الاســلام كشريعة وتاريخ بدلا من الحديث عن النبــوة كعقيدة ودين . ويشمل المعاد (الحادى عشر) والأسماء والأحكام (الثانى عشر) والامامة فى الاصول الثلاثة الأخــيرة

ص ٤٤٦ — ٥٠٥ ، تذييل (الجوهر الفرد) ص ٥٠٥ — ٥١١ . وقــد تنجز غرضنا من عشرين قاعدة فى بيان نهايات اقدام أهل الكلام وان تنفس الأجل وأمهل العمر شرعنا فى عشرين أخرى فى بيان نهايات أوهام الحكماء الالهيين .

وما يتبع الامامة من احكام العلماء والائمة وتاريخ الفرق (٤٤) .

وقد يدور العلم كله حول أساس واحد يكون هو بناء العلم ، ويكون هو التوحيد بلا مقدمات نظرية من علم أو وجود ، وبلا عدل كمحور ثان للالهيات وبلا سمعيات كمحور ثان للعلم ، وذلك من أجل نفى التجسيم والتشبيه والحيز والمكان ، واثبات التنزيه على الطريقة الأشعرية . ويدور العلم حول أربعة أقسام : الاول فى اثبات التنزيه ، والثانى فى تأويل المتشابهات ، والثالث والرابع فى تقرير مذاهب السلف ، وكأن العلم اذن أراد أن يختار له موضوعا واحدا هو الله دون العدل ، وهو فعل الاحسان ودون السمعيات التى تشير الى ماضى الانسان فى النبوة ومستقبله فى المعاد ، ومحله فى الأسماء والأحكام ، ومجتمعه فى الامامة . هذا التركيز على الله هو مأساتنا حتى الآن . وقد انغرس فى وجداننا المعاصر باعتباره

---

(٤٤) هذا هو موقف البغدادى فى « أصول الدين » اذ يقول « وقد جاءت فى الشريعة أحكام مرتبة على خمسة عشر من العدد . وأجمعت الأمة على بعضها واختلفوا فى بعضها . فمنها على اختلاف سن البلوغ لأنها من الشافعى فى الذكور والاناث خمس عشرة سنة بسنى العرب دون سن الروم والعجم ، ومنها مدة أكثر الحيض عند الشافعى وفقهاء المدينة خمسة عشر يوما بلياليها ، ومنها أول الطهر الفاصل بين الحيضتين فانه عند الأكثر خمسة عشر يوما ، وهذا كله على أصل الشافعى وموافقيه . فأما على أصل أبى حنيفة واتباعه فان كلمات الأذان عندهم خمس عشرة ، ومقدار حد الاقامة التى توجب عندهم الصيام خمسة عشر يوما . وأجمعوا على وجوب خمسة عشر درهما فى زكاة ستمائة درهم ، وخمسة عشر دينارا فى زكاة ستمائة دينار . فاذا بلغت الابل الستمائة وجب فيها خمسة عشر بنت لبون . واذا بلغت البقر السائمة ستمائة وجب فيها خمسة عشر سنة . فاذا كانت أربعمائة وخمسين بقرة وجب فيها خمسة عشر تبعيا أو تبعية . وأجمعوا على أن الواجب فى الرجل الحر خمسة عشر من الابل وفى ثلاثة من أسنان الرجل خمسة عشر بعيرا ، وفى سنة من أسنان المرأة خمسة عشر بعيرا ، وفى ثلث أصابع المرأة الحرة خمسة عشر بعيرا . ومثل هذا كثير من أحكام الشريعة . ولأجلها لم يكره لتقسيم قواعد الدين على خمسة عشر أصلا ، وتقسيم كل أصل منها خمس عشرة مسألة » . الأصول ص ٢ — ٣ ، العلم ص ٤ — ٣٣ ، الوجود ص ٣٣ — ٦٨ التوحيد ص ٦٨ — ١٢٠ ، العدل ص ١٢٠ — ١٥٣ ، النبوة ص ١٥٣ — ٢٢٨ ، المعاد ص ٢٢٨ — ٢٤٧ الايمان ص ٢٤٧ — ٢٧١ ، الامامة ولواحقها ص ٢٧١ — ٣٤٢ .

هو الموضوع الأول والأخير فى الفكر والسلوك (٤٥) .

وفى مقابل علم الكلام على الطريقة الأشعرية ومحاولاته لاحصاء الموضوعات من أجل تحديد بناء العلم ، كانت هناك محاولات لعلم الكلام على الطريقة الاعتزالية من الرسائل فى العدل والتوحيد عن القدر ضد المجبرة الى ظهور معظم موضوعات العدل والتوحيد (٤٦) فى عشرين جزءا يعبر عنها بالقول والكلام والفصول . تشمل المقدمات مع الالهيات ثلاثة أرباع العلم ، والسمعيات الربع الأخير . ويبدو أن المقدمات النظرية اعنى نظريتى العلم والوجود لم تتجاوز جزءا من عشرين جزءا من العلم لأن نظرية العلم تدخل فى مسائل العدل ، الحسن والقبح أو النظر والمعارف . والوجود هو المبحث الذى اعتمد عليه الأشاعرة لصياغة دليل الحدوث أكثر من اعتماد المعتزلة عليه . ومادام العلم ذاته عقليا فلم يكن هناك داع لتصديره بمقدمات نظرية كما هو الحال عند الأشاعرة عندما ظل العلم لديهم عقائديا . ولفظ الالهيات لفظ اشعرى يغطى مباحث التوحيد والعدل . ولكن المعتزلة لا يضمون الأصلين ، التوحيد والعدل ، تحت مبحث واحد ، هو الالهيات ، من أجل الاشارة الى ضرورة التمييز بين هذين الأصلين حرصا على عدم ابتلاع التوحيد للعدل كما حدث فى علم الكلام على الطريقة الأشعرية ، وكما نعانى منه الآن من اختفاء

---

(٤٥) هذا هو موقف الرازى فى « أساس التقديس » . التنزيه والجسمية ص ٤ — ٧٩ ، تأويل المتشابهات ص ٧٩ — ١٧٣ ، تقرير مذهب السلف ص ١٧٣ — ١٩٧ .

(٤٦) هذا هو موقف الحسن البصرى فى « رسالة فى القدر » ، والقاسم الرسى فى كتاب « أصول العدل والتوحيد » ، والقاضى عبد الجبار فى « المختصر فى أصول الدين » ، والشريف المرتضى فى « انقاذ البشر من الجبر والقدر » ، والامام يحيى بن الحسين فى « الرد على المجبرة والقدرية » ، « كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد ، وتصديق الوعد والوعيد ، واثبات النبوة والامامة فى النبى وآله » ، « كتاب الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية فى الجبر ، واثبات الحق ، ونقض قوله » ، « كتاب الجملة ، جملة التوحيد » ، « الرد على أهل الزيغ من المشبهين » . وكذلك موقف أبى رشيد سعيد النيسابورى فى « ديوان الأصول » .

العدل كلية كأصل مستقل فى وجداننا القومى . ولأول مرة يكون التوحيد نصف العدل ، ويكون العدل ضعف التوحيد . اذ يشمل مع المقدمات النظرية الأجزاء الخمسة الأولى فى حين يشمل العدل الأجزاء العشرة التالية . بل ان بعض مسائل التوحيد لتقليدية دخلت فى مبحث العدل مثل خلق القرآن . وتفصلت مسائل العدل فشملت الارادة ، والتعديل والتجوير ، والمخلوق ، والتوليد ، والتكليف، والنظر والمعارف ، واللطف، والأصلح ، واستحقاق الذم ، والتوبة أى أنها تشمل الموضوعين الأساسيين للعدل ، خلق الأفعال والعقل والنقل ، أى فعل الانسان الحر ، وعقل الانسان المستقل ، كموضوعات مستقلة ، وليس مجرد تطبيقات للتوحيد . فاذا كان التوحيد يشير الى حق الله ، والعدل يشير الى حق الانسان فان علم أصول الدين الاعتزالى قد أعطى الصدارة لحق الانسان ، وهو ما لم يحافظ عليه علم الكلام الطريقة الأشعرية عندما ابتلع التوحيد العدل حتى اختفى العدل كلية من وجداننا المعاصر . ويكون علم الكلام الأشعرى هو المسؤول الأول عن تخلفنا الحالى . وقد حاولت بعض الحركات الاصلاحية قلب الآية ، ومعاودة علم أصول الدين الاعتزالى من أجل اعطاء الصدارة للعدل ولكنها لم تؤت أكلها ، ولم تؤثر فى الناس ، فقد ظل نصفها أشعريا فى التوحيد ، ونصفها الآخر معتزليا فى العدل . وتكون هذه الحركات أكثر جذرية وأشد فاعلية اذا ما حاولت أن تكون اعتزالية فى التوحيد والعدل من أجل اتساع المجال لحق الانسان المطلق والا قامت حركات الاصلاح بخطوة الى الأمام وخطوة الى الخلف ، وتكون واقفة وهى تسير أو سائرة وهى واقفة(٤٧). أما السمعيات فانها تشمل ، والامامة ،وربما المعاد ، والأسماء والأحكام . وتشمل النبوات نصف السمعيات نظرا لاهمية أعجاز القرآن، والحاق الشرعيات بالنبوة من أجل التركيز على دور الوحى فى المجتمع والتاريخ ، وليس فى علاقته بالنبى وبالله . فمهمة الوحى أفقية وليست

---

(٤٧) هذه هى محاولة محمد عبده فى « رسالة التوحيد » ، وهى آخر محاولة جادة وشاملة لاعادة بناء علم أصول الدين .

راسية ، بلاغ من النبى الى الناس وليس بلاغا من الله الى النبى(٤٨) .

وعلم أصـــول الدين الاعتزالى هو الوحيد الذى حاول أن يقيم ذاته على أصـــول ، ويحدد بناء العلم عقليا دون ترك ذلك لفعل التطور والعمل والتاريخ ، جيئة وذهابا . ومن ثم أمكن تحويل العشرين جزءا الماضـــية الى أصول خمسة مشهورة هى التى تحدد بناء العلم الشامل مرة واحـــدة والى الابد . فالمقدمات النظرية الأشعرية عن العلم والوجود موجودة فى مقدمات الأصول الخمسة . وبالتالى يشترك الاتجاهان فى أن بدايات العلم هى فى مقدمات النظرية اجابة على سؤالى : كيف أعلم ؟ وماذا أعلم ؟ . ومن حيث الكم تشـــمل هذه المقدمات النظرية عن أول الواجبات وهو النظر المؤدى الى معرفة الله حوالى ثمن العلم . أما التوحيد ، وهو الأصـــل الاول ، فانه يشمل خمس العلم تقريبا ولكنه بالاضافة الى العدل ، الاصل الثانى ، فانهمـــا يشملان اكثر من نصف العلم ، وذلك لأن التوحيد نصف العدل ، والعدل ضعف التوحيد . فلأول مرة أيضـــا فى أصول الدين يفوق العدل التوحيد ، ويتميز عنه فى أصل مستقل ، وهو ما لم نستطع المحافظة عليه بسيادة علم الكلام الأشعرى ، وابتلاع التوحيد للعدل ، واختفـــاء العدل كلية من وجداننا المعاصر . وتتفصل فى نهاية الأصل الخامس مسائل العدل ، القضـــاء والقدر ، افعال العباد ، العون واللطف والمصـــلحة

---

(٤٨) هذا هو موقف القاضى عبد الجبـــار فى « المغنى فى أبواب التوحيد والعدل » . ولم نشأ أن نجزم بكم المقدمات النظرية لأن الاجزاء الثلاثة الأولى مفقودة . ويبدأ الجزء الرابع عن الرؤية والخامس عـــن الفرق غير الاسلامية ، موضوعات التوحيد . كما لم نشأ أن نجزم باشتمال السمعيات على موضوعى المعاد والأسماء والأحكام لأن الجزءين الثامن عشر والتاسع عشر مفقودان . وتبدأ السمعيات بالجزء الخامس عشر عن النبوات والمعجزات ، والسادس عشر عن اعجاز القرآن ، والسابع عشر عـــن الشرعيات ، وتنتهى بالعشرين عن الامامة . أما العدل فيشمل الأجزاء العشر التالية للتوحيد ، ولا ينقصها الا العاشر الذى يصعب تحـــديد موضوعه . وموضوعات العدل كالآتى : ٦ أ — الارادة ٦ ب — التعديل والتجوير ٧ — خلق القرآن ٨ — المخلوق ٩ — التوليد ١١ — التكليف ١٢ — النظر والمعارف ١٣ — اللطف ١٤ — الأصلح ، استحقاق الذم ، التـــوبة .

والتوفيق والعصمة ، والآجال والارزاق ، والأسعار . أما السمعيات ، العشرين فانهـا تشمل الاصول الثلاثة الباقية ، الاصل الثالث عن الوعد والوعيد أى المعاد ، والأصل الثانى عن المنزلة بين المنزلتين أى الأسماء والأحكام ، والاصل الخامس عن الامر بالمعروف والنهى عن المنكر أى الامامة . وهى كلها تبلغ نصف العدل من حيث الكم أى انهـا تعادل التوحيد . ويظل العدل هو نصف العلم ، والتوحيد والسمعيات نصفهـا الآخر . وهذا يعنى أن العدل ، وهو الأصل الثانى ، يعادل من حيث الكم الاصول الأربعة الاخرى ابتداء من التوحيد ، الاصل الاول ، مارا بالوعد والوعيد ، وهو الاصل الثالث ، والمنزلة بين المنزلتين ، وهو الاصل الرابع ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهو الأصل الخامس . صحيح أن الالهيات بالمعنى الأشعرى تشمل أصلين : التوحيد والعدل ، والسمعيات بالمعنى الاشعرى تشمل ثلاثة أصول : الوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ولكن يظل العدل ، وهو ضعف التوحيد ، يوازى العلم كله ، الهياته وسمعياته . أما مسائل التوبة التى تنتهى بها الاصول الخمسة فهى أدخل فى الأصل الثالث : الوعد والوعيد (٤٩) .

وقد يدور العلم كله على بابى التوحيد والعدل أى يقتصر العلم على الالهيات بالمعنى الأشعرى دون السمعيات مما يدل على أن السمعيات ليست جزءا جوهريا من العلم . ولو شئنا الاختيار بين محور واحد للعلم لأبقينا الالهيات ولأسقطنا السمعيات . فالالهيات عقلية ، وبالتالى فهى يقينية فى حين أن السمعيات نقلية ومن ثم فهى ظنية ، والظن لا يغنى من الحق شيئا ، كان علم أصول الدين على هذا النحو الاعتزالى يمثل

---

(٤٩) هذا أيضا هو موقف القاضى عبد الجبار فى « شرح الأصول الخمسة » . أول الواجبات النظر المؤدى الى معرفة الله ص ٣٧ — ١٤٩ ، التوحيد ص ١٤٩ — ٢٩٨ ، العدل ص ٢٩٩ — ٦٠٨ ، الوعد والوعيد ص ٦٠٩ — ٦٩٤ ، المنزلة بين المنزلتين ص ٦٩٥ — ٧٣٨ ، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ص ٧٣٩ — ٧٧٠ ، مسائل تتعلق بالعدل مثل القضاء والقدر ، أفعال العباد ، المعونة واللطف والمصلحة والتوفيق والعصمة والآجال ، والأرزاق ، الأسعار ص ٧٧٠ — ٧٨٩ ، ومسائل التوبة ص ٧٨٩ — ٨٠٤ .

تقدما خطيرا فى الفكر الدينى باستيفـاء محورى التوحيد والعدل أى الاصلين الاولين دون السمعيات أى الأصول الثلاثة الاخيـرة . ليس معنى ذلك التضحية بالعمل وبالسياسة أى بالفرد والتاريخ لأنه يمكن اللحـاق بهما من خلال العدل . بل ان مبحثى التوحيد والعدل كليهما يدخلان تحت اسم « التكليف » . تكليف الله للانسان مما يشير الى أن علم أصول الدين على هذا النحـو يدور حول محورى الله والانسان ، وصلة التكليف بينهما وهو تحقيق رسـالة الانسان . فاذا كان العلم ، وهو التكليف ، يشـمل تسعة أسفار فان المقدمتين النظريتين عن العلم والوجود يشملان السفرين الأولين ، وهمـا حوالى خمس العلم ، مما يدل على أهمية المقـدمات النظرية وان لم تبتلع بعد العلم كله كمـا حدث فى علم الكلام المتأخـر ، ثم هوت واختفت من وجداننا المعـاصر . ولكن الوجود يمثل ثلاثة أضعاف العلم مما يـدل على أهمية مبحث الوجود ، وكيف أنه الوريث الوحيـد للتوحيد ونهـايته ، وليس فقط مقدمة أو سلما له . ثم يأتى التوحيـد فى الاسفار الثلاثة التالية ، الثالث والرابع عن الصفـات ، والخامس عن الذات . وينتهى الخـامس بالكلام فى العدل الذى يشـمل آخر الخامس والأسفار الأربعة التالية من السادس حتى التاسع عن الحسن والقبح ، وخلق الافعـال ، والمخلوق ، والتولد . وبالتالى يمثل التوحيـد نصف العدل ، والعدل ضعف التوحيد ، ومع أنهما متمايزان الا انهما متداخلان . اذ يأتى الكلام على العدل بعد الذات والصفات اى مع الافعال ثم يأتى موضوعا الارادة والكلام مع مباحث العدل ، وكأن صفة الارادة ، هى من صفات الله عند الاشاعرة هى من مباحث العدل عند المعتزلة لأن المقصود هو الدفاع عن ارادة الانسـان ، وليس اثبات ارادة الله . كما أن مبحث الكلام عند المعتزلة من مباحث العدل لأنه اثبات لخلق القـرآن ، وليس اثباتا لصفة قديمة كما هو الحـال عند الأشاعرة . اما من حيث الأصول الأربعة ، فيشمل الاصل الاول المقدمات النظرية ، والثانى والثالث التوحيد ، ذاتا وصفاتا ، والرابع بيان ما لا يجوز عليه . وهنا يظهر العدل متداخلا مع التوحيد . فالعدل دفاع ايجـابى عن الانسان ووصف سلبى لله فى حين أن التوحيد دفاع ايجـابى عن الله ووصف سلبى للانسان . ويشمل العدل أكثر من ضعف العلم كله ، المقدمات النظرية والتوحيد معا . ويخص العـدل بالتفصيل ليس فقط عن طريق الفصـول والأبواب ولكن بالكلام . فهنـاك الكلام فى الافعال ، والاكلام فى الارادة ، والكلام فى القرآن ، والكلام

فى المخلوق ، والكلام فى التولد مما يدل على أن هذه الموضــوعات التى تكون مسائل العــدل مازالت تكون بطريقة لا شعورية البناء الأساسى للعلم الاعتزالى . ولكنه للاسف لم يظهر فى صورة بنـــاء شعورى كما ظهر بناء العلم الاشعرى . ومحاولتنا هذه « من العقيدة الى الثورة » هو انتقال من بنـــاء العلم الاشعرى الى بنـــاء العلم الاعتزالى عن طريق اكتشـــاف العدل وراء الالهيـــات والسمعيات معا ، واضعا القرون العشرة الأخيرة « بين قوســـين » وعائدا الى القرن الرابع القديم ، مطـــورا بناء علم أصـــول الدين الاعتزالى ، ولاحقا بالحركات الاصلاحية الحديثة ، دافعـــا اياها خطوة أخرى الى الامام نحو بنـــاء العلم الاعتزالى بعد أن تركت نصفه اعتزاليـــا ونصفه الآخر أشعريا . ويكون هذا تطويرا وتحقيقـــا لمعنى نهـــاية الكتاب « فى ذكر من ذم القدرية » (٥٠) .

---

(٥٠) هـــذا هـــو أيضـــا موقف القاضى عبد الجبـــار فى « المحيط بالتكليف » ، السفر الأول ، العلم ص ١١ — ٥٥ ، السفر الثـــانى ، الوجود ص ٥٥ — ١٠٤ ، السفر الثالث ، التوحيد (الصفات) ص ١٠٤ — ١٥١ ، السفر الرابع ، التوحيد (الصفات) ص ١٥١ — ١٩٦ ، السفر الخامس ، التوحيد (الذات) ص ١٩٦ — ٢٣٩ ، السفر الســـادس ، العدل ص ٢٣٩ — ٢٨٣ ، السفر السابع ، العدل ص ٢٨٣ — ٣٣٣ ، السفر الثامن ، العـــدل ص ٣٣٣ — ٣٨٠ ، السفر التاســـع ، العدل ص ٣٨٠ — ٤٢١ . ومن حيث الأصول ، الأصل الأول عن العلم والوجود ص ١١ — ٧٥ ، الأصل الثانى فى التوحيد ص ٧٥ — ١٠٤ ، الأصـــل الثالث فى الصفات ص ١٠٤ — ١٩٣ ، الأصل الرابع فى مالا يجوز عليه ص ١٩٣ — ٤٢٠ . ومن حيث الكلام ، الكلام فى العدل ص ٢٢٨ — ٢٣٠ ، الكلام فى الأفعال ص ٢٣٠ — ٢٦٣ ، الكلام فى الارادة ص ٢٦٣ — ٣٠٦ ، الكلام فى القرآن ص ٣٠٦ — ٣٤٠ ، الكلام فى المخلوق ص ٣٤٠ — ٣٨٠ ، الكلام فى التولد ص ٣٨٠ — ٤٢٠ ، والنهاية « فى ذكر من ذم القدرية » ص ٤٢١ — ٤٢٣ . و « المحيط بالتكليف » لم ينشر كله بل نشرت تسعة أسفار منه . وفى نسخة خطية أخرى أربعة وثلاثون سفرا . ومع ذلك ، ما قيل عن التوحيد والعدل يظل صحيحا من حيث التمييز بينهما كأصلين ، وأولوية العدل على التوحيد مـــن حيث الأهمية والكم . وما قيل عـــن امكانية اقامة علم أصول الدين بلا سمعيات يخفف بوجود سمعيات لا تزيد على ربع العلم كما هو الحال فى « المغنى » أو « شرح الاصول الخمسة » .

رابعا : من الأصول الى البناء :

بعد تحول الموضوعات الى أصول كان من السهل تركيب الأصول فى بنـــاء ، يكون هو البناء النهائى للعلم ، وذلك عن طريق ادخال مجموعة من الأصول معا فى أصل واحد أعم وأشمل بحيث يكون عددها اقل ونطاقها أوسع . وقد تم ذلك تدريجيا على النحو الآتى :

١ ــ **نظرية الذات والصفات والأفعال** : بدأت نظرية الذات والصفات والأفعال فى الظهور على أنها المحور الرئيسى للعلم الذى يضم التوحيـــد والعدل معا ، التوحيد فى الذات والصفـــات ، والعدل فى الأفعال ، ثم اضافة محور آخر هو النبوات أو السمعيات يضم مسائل النبوة والمعـــاد والايمان والعمل والامامة . وقد تسمى هذه الاضافات أو تترك بلا تسمية كمـــا حدث فى أول بنـــاء العلم . هذا بالاضافة الى المقدمات النظرية عن العلم والمعلوم . وقد حدث هذا التركيب فى القرنين السادس والســـابع على وجه الخصـــوص ، وان كانت بداياته قد ظهرت فى القرن الخامس ، وامتدت حتى القرن الثامن . وكان العـــالم على وعى بهذا التركيب ، يبرزه ويوضحه فى مقدماته ، ولم يتركه على مستوى اللاشعور ، يدركه الباحث بعقله أو يركبه بالاستعانة ببنـــاء العلم المتقدم . وقد استمرت المقـــدمات النظرية فى تمهيدات أربع تقيم اساسا نظرية العلم بالاضافة الى شرعية العلم ودرجة وجـــوبه مما يدل على أن التساؤل حول شرعية علم الكلام قد بدأ يدخل ضمن مقدماته النظرية ، وهو ما قد سقط أيضا فى فكرنا الكلامى المتأخر ، وفى وجداننـــا المعاصر بالتسليم بعلم العقـــائد دون تساؤل حول شرعية هذا العلم فى وقت تضيع فيه مصـــالح الامة ، وتتغير مظان الاخطار ، من الفكر الى الواقع ، ومن العقيدة الى الشريعة ، ومن التوحيـــد الى الارض . اما الوجـــود فانه يعتبر مقدمة للذات فى صيغة دليل الحـــدوث ، واثبات العلم بالصـــانع . ولا تشـــمل هذه التمهيدات أكثر من عشر العلم مما يدل على أن قلب العلم هى نظرية الذات والصفات والفعال ، كل منها تدل على قطب ، وتشمل ثلاثة أرباع العلم ، وهى كلهـــا فى التوحيـــد . **اما القطب الرابع** فلا اسم له ولكنه يشـــمل النبوة والمعاد والأســـماء والاحكام والامامة ، وهو ما سمى فيما بعد بالسمعيات . وفى النهاية يأتى

ملحق فى تاريخ الفرق عندما يتحـــول التاريخ ذاته الى جزء من البناء (٥١). هناك اذن محـــوران للعلم بعد التمهيدات وقبل الملحق ، وهما الالهيـــات والسمعيات كما سميا فيمـــا بعد . من حيث الكم تبدو الالهيات ثـــلاثة أضعاف السمعيات ، وهو مازال مستمرا فى وجداننا المعـــاصر . ويبـــدو العدل وقد أصبح جزءا من التوحيد فى قطب الافعـــال التى تمثل ربـــع التوحيد من حيث الكم . وبالتالى يتوارى العدل داخل التوحيد حتى يتم القضـــاء عليه كلية كما هو الحـــال فى فكرنا الدينى المعاصر . أما القطب الرابع فان النبوة أهم مباحثه وأكبرها ، فهى تمثل نصفه . ويظهر المعاد ، والاســـماء والاحكام فى موضـــوع واحد ، والكل مع الامامة لا يزيد على ربع العلم . أما التاريخ فانه لا يزيد على خمس السمعيات التى لا تزيـــد على ربع العلم مما يشير الى غياب التاريخ كلية من علم الكلام العقـــائدي المتأخر ، ومن وجداننا المعاصر على السواء (٥٢) .

ثم تتحول نظرية الذات والصفات والافعال الى بناء للعلم يدور حول

---

(٥١) انظر ، الخاتمة : من الفرق المذهبية الى الوحدة الوطنية .

(٥٢) هذا هو موقف الغزالى فى « الاقتصاد » اذ يقول « باب ، ولنفتح الكلام ببيان اسم الكتاب وتقسيم المقدمات والفصول والأبواب وهى مشتملة على أربعة تمهيدات تجرى مجرى التوطئة والمقدمات وعلى أربع أقطاب تجرى مجرى المقاصد والغايات » . الاقتصاد ص ٤ . التمهيد الأول « فى بيان أن الخوض فى هذا العلم مهم فى الدين » ص ٥ — ٧ ، التمهيد الثانى « فى بيان أن الخوض فى هذا العلم وان كان مهما فى حـــق بعض الخلق ليس يهم ، بل المهـــم لهم تركه وفيه أربع فـــرق » ص ٧ — ٩ ، التمهيد الثالث ، « فى بيان الاشتغال بهذا العلم مـــن فروض الكفايات » ص ٩ — ١٠ ، التمهيد الرابع « فى بيان مناهج الأدلة التى استنهجناها فى هذا الكتاب ، ثلاثة مناهج ، مسألة خلافية » ص ١٠ — ١٥ ، القطب الأول « فى النظر فى ذات الله » وفيه عشر دعـــاوى ص ١٥ — ٤٤ ، القطب الثانى « فى الصفات السبعة وما به تختص آحاد الصـــفات وما تشترك فيه » ص ٤٤ — ٨٣ ، القطب الثالث « فى أفعـــال الله وأنهـــا جائزة وفيه سبعة دعاوى » ص ٨٣ — ١٠٣ ، القطب الرابع ، وفيـــه أربعـــة أبواب : (أ) « فى اثبـــات نبوة محمـــد » ص ١٠٣ — ١٠٧ . (ب) « فى بيان وجوب التصديق بأمور ورد الشرع بها » ص ١٠٧ — ١١٨ . (ج) « فى الامامة » ص ١١٨ — ١٢٤ . (د) « فى بيان من يجب تكفيره من الفرق » ص ١٢٤ — ١٢٩ .

عشرة أبواب . الاول فى العلم والثانى فى الوجود . وكلاهما يبلغان سدس العلم كله ، ولكن يفوق الوجود العلم بحوالى ستة اضعاف مما يدل على أن المعلوم أصبح أهم من العلم ، وأن الوجود بدأ يرث التوحيد حتى تمدد الوجود ، ووصل الى اكثر من نصف العلم بمفرده . والأربعة التالية فى الالهيات ثم الاربعة الاخيرة فى السمعيات ، وبالتالى تكون الالهيات نصف السمعيات ، والسمعيات ضعف الالهيات كما هو حادث فى فكرنا المعاصر من تبادل السيادة بين الالهيات والسمعيات . وتشمل الالهيات التوحيد فى الأبواب الثلاثة الأولى عن اثبات العلم بالصانع ثم الذات ثم الصفات ثم العدل فى الباب الرابع بعنوان « القدر » . وتختفى مسألة العقل والنقل داخل خلق الأفعال . فالعدل يتمايز عن التوحيد ولكنه نصفه كما ان أن التوحيد ضعف العدل مما سهل فيما بعد ابتلاع العدل فى التوحيد ثم اختفاءه كلية فى وجداننا المعاصر . أما السمعيات فتشمل الابواب الأربعة الأخيرة ، النبوات ، والنفوس الناطقة وأحوال القيامة (المعاد) والامامة . فالمعاد اذن يشمل بابين ، النفس الناطقة وأحوال القيامة ، حوالى نصف العلم أو اقل قليلا ابتداءا من الموت وتميز النفس عن البدن ثم يتلوه من حيث الكم الامامة ثم النبوة . ولا يظهر مبحث الايمان والعمل أو الاسماء والاحكام فى باب مستقل . وهذا هو أول بناء صريح للعلم يظهر فى القرن السادس من مقدمتين نظريتين وأبواب ثمان. الا أن التوحيد جار على العدل فى باب الالهيات كما ان المعاد جار على الايمان والعمل فى باب السمعيات (٥٣) .

---

(٥٣) هذا هو موقف الرازى فى « معالم فى أصول الدين » : الباب الأول العلم ص ٣ — ٩ ، الثانى ، المعلومات ص ٩ — ٢١ ، الثالث ، اثبات العلم بالصانع ص ٢١ — ٣٨ ، الرابع ، الصفات ص ٣٨ — ٥٩ ، الخامس ، الصفات ص ٥٩ — ٧٢ ، السادس ، القدر ص ٧٢ — ٩٠ ، السابع ، النبوات ص ٩٠ — ١١٣ ، الثامن النفوس الناطقة ص ١١٣ — ١٢٨ ، التاسع ، أحوال القيامة ص ١٢٨ — ١٥٣ ، العاشر ، الامامة ص ١٥٣ — ١٨٢ . وهذا البناء هو الذى اتبعناه مع اضافة مقدمتين نظريتين أخريين عن « حد العلم » (الفصل الأول) ، « بناء العلم » (الفصل الثانى) فيكون المجموع اثنى عشر فصلا ، أربعة فى المقدمات النظرية ، وأربعة فى الالهيات (الانسان) ، وأربعة فى السمعيات (التاريخ) .

ويستمر هذا البنـاء المثمن للعلم بالاضافة الى المقدمتين بطريقة أو بأخرى فيدور العلم مثلا على ثمانية قوانين . الأول فى نظرية الوجود ، ويدخل العلم معه . فالاولوية للوجود على العلم ، وهو ما اتضح فيمـا بعد من تمدد الوجـود حتى أصبح نصف مادة العلم كلها . ومع ذلك لا تشمل المقدمتان اكثر من واحد من عشرين جزءا من مادة العلم كله فى القـانون الأول ، ثم تظهر الالهيات فى القوانين الأربعة التالية فى الصفات ، وفى وحدانية البارى ، وفى ابطال التشبيه ، وفى أفعال واجب الوجود . وتظهر السـمعيات فى القوانين الثلاثة الاخيرة ، فى المعـاد ، وفى النبوات ، وفى الامامة . وتمثل الالهيـات ضعف السمعيات من حيث الكم مما يدل على استمرار هذا النمط حتى الآن فى فكرنا المعـاصر . ويمثل التوحيد أربعة اضعـاف العدل ، اذ يشـمل التوحيد قوانين ثلاثة فى حين يشمل العدل قانونا واحدا ، يدخل أيضا ضمن أفعـال واجب الوجود وليس أصـلا مستقلا عن التوحيد . وتظهر فى العدل لأول مرة مادة جـديدة تعـادل الموضوعات التقليدية للبحث ذاته مثل خلق الافعال ، والحسن والقبح ، والغـاية والمصلحة من أجل رفض نظرية الفيض ، ورفض قدم العـالم ، واثبات الحدوث مما يدل على خطـورة نظرية الفيض فى القرن السـابع بعد غزو علوم الحكمة لعلوم التوحيد . وقد كانت هذه المادة من قبل أدخل فى نظرية الوجود . أما السمعيات فانهـا تشمل موضوعات ثلاثة فقط : النبوة والمعـاد ، والامامة دون الاسـماء والاحكام مما يفسر تـوارى موضوع العمل والالتزام السـياسى عن حياتنا المعاصرة . وتشمل النبوة والمعـاد ثلاثة أرباع السمعيات ، والامامة الربع الأخير مما يفسر أيضـا توارى المسألة السياسية فى حياتنا المعـاصرة أمام التفكير فى الأنبياء وفى أحوال الآخرة (٥٤)

---

(٥٤) هذا هو موقف الآمدى فى « غاية المرام » . القانون الأول « فى اثبات الواجب لذاته » ص ٧ — ٢٣ ، الثانى « فى اثبات الصفات وابطال تعطيل مـن ذهب الى نفيها » ص ٢٧ — ١٤٧ ، الثـالث ، فى « وحدانية البارى » ص ١٥١ — ١٥٥ ، الرابع « فى ابطال التشبيه وبيان ما يجوز على الله ومالا يجوز » ص ١٥٩ — ٢٠٠ ، الخامس ، « فى أفعال واجب الوجود » ص ٢٠٣ — ٢٨٢ ، السادس ، « فى المعاد ، وبيان =

٢ — المقدمات ، والالهيات ، والسمعيات : وبعد البناء المثمن للعلم بالإضافة الى المقدمتين ، والذى بلغ ذروته النظرية فى نظرية الذات والصفات والأفعال بالاضافة الى أبواب النبوة والمعاد والامامة يكتمل بناء العلم فى القسمة الأساسية للعلم الى الهيات وسمعيات ، بالاضافة الى المقدمتين النظريتين عن العلم والوجود اللذين يصبحان معا نظرية واحدة فى أحكام العقل الثلاثة : الوجوب ، والجواز ، والاستحالة ، تضم العلم والوجود معا ، وهى النظرية التى اضبحت فيما بعد المقدمة النظرية لعلم الكلام العقائدى . وتشمل هذه النظرية جزءا ضئيلا من مادة العلم كله ، جزءا من أربعة عشر جزءا . وتشمل الالهيات ثلاثة أخماس العلم ، ومن ثم تفوق مع السمعيات الخمسين . وكلتاهما تتبادلان الأولوية حتى الآن فى فكرنا المعاصر ، ولكن فى الالهيات يتميز التوحيد عن العدل ربما لجدل بين الاشاعرة والمعتزلة ، ومحاولة الاشاعرة الرد على الموقف الاعتزالى الذى يعطى الأولوية للعدل على التوحيد ، ويحدث التميز باقتصار التوحيد على الالهيات . أما العدل فانه يدخل فى اصل ثان هى « العبودية والصفات المرعية فى ثبوت الطلبات التكليفية » . ويتساوى حينئذ التوحيد والعدل أو الاليهات والعبودية من حيث الكم ، ولو أن العدل موضوع تحت شعار « العبودية » ، مما يدل على الخسارة التى أدى اليها اختفاء العدل كلية ، وابتلاعه فى التوحيد ، وضياعه من وجداننا المعاصر . أما السمعيات فانها تتبادل اسمها مع النبوات ، ويظل هذا التأرجح حتى المصنفات المتأخرة باستثناء المصنفات الاساسية فى بناء العلم . فالنبوة هى حلقة الوصل بين الالهيات والعبودية من ناحية وبين السمعيات من ناحية أخرى . فهى بعد الالهيات والعبودية وقبل السمعيات . وتمثل النبوة والسمعيات تقريبا ستة أسباع العلم ، ويبقى السبع الآخر للايمان والعمل ، والسياسة . وهذا ما يتضح أيضا فى حياتنا المعاصرة من سيادة الفكر النبوى والأخروى على الفكر

= ما يتعلق بحشر الأنفس والأجسام » ص ٢٨٥ — ٣١٣ ، السابع ، « فى النبوات والأفعال الخارقة للعادات » ص ٣١٧ — ٣٦١ ، الثامن ، « فى الامامة » ص ٣٦٣ — ٣٩٢ .

العلمى والسياسى . ويتساوى قدر النبــوات وأمور المعاد من حيث الكم، وهمـــا يوجهان فكرنا المعاصر على التبـــادل . ويحدث هذا التحول فى بنـــاء العلم عن وعى تام بالبنـــاء دون أن يكون ذلك متروكا لاستنباط البـــاحث أو لعقلنة المادة (٥٥) .

ويتحدد بنـــاء العلم فى النهاية كبنـــاء كامل ينسج على منواله معظم المؤلفين الأشـــاعرة فى المقدمتين النظريتين ، العلم والوجود ، والمحورين الأسـاسيين ، الالهيات والسمعيات . فيقوم العلم مثلا على أركان أربعة: المقدمات ، وأحـكام الموجودات ، والالهيات ، والسمعيات . ولأول مرة تكون المقدمتان أكثر من نصف مادة العلم كله مما يدل على مدى تأخر فكرنا المعاصر باختفـــاء المقدمات ، وتحويلنـــا العلم الى مجرد عقـــائد يجب التسليم بهـــا عن طريق الايمان . وتبلغ نظرية الوجود وحدها أكثر من ضعفى نظرية العلم مما يشير أيضا الى مدى تخلف فكرنا المعـــاصر مـــن اختفاء بعد الوجود منه ، وضياع الطبيعة ، وطمس الواقع فى وجدانه . أما الالهيـــات فانها تشمل موضـــوعات أربعة : الذات ، والصفات ، والافعال، والأسماء . ولأول مرة يضاف الى نظرية الذات والصفات والأفعال مبحث رابع هى الأســـماء . وتشمل الافعال مبحث خلق الافعـــال ، والحسن والقبح ، وهمـــا المبحثان الرئيسيان فى أصل العدل . وتعادل الالهيـــات

---

(٥٥) هذا هو موقف الجوينى فى « العقيدة النظامية » اذ يقـــول « فصل فى ترتيب تراجم العقائد بعد تمهيد حـــدوث العالم . محصـــول الكلام بعد ذكره تحصره ثلاثة أبواب . ثم ينقسم كل باب فصولا . باب فى العلم بأحكام الاله ، باب فى مناط التكليف من صفات العباد ، باب فى النبوات التى بها تتصل الأوامر التكليفية بالعباد ، وبها ترتبط الأمـــور السمعية فى الحشر والنشر ، والوعد والوعيد ، المشعرين بالثواب والعقاب الى غيرهما مما أنبأ عنه المرسلون وأخبر الصادقون . ويجتاز قواعد الدين مجاز هذه الأبواب . ثم الامامة ليست من العقائد ، ولو نقل المرء عنها لم تضره ، ولكن جرى بالرسم بأحكام علم التوحيد بها . ونحن نذكر منها طرفا مع اثبات الاختصار والاقتصار على ما فيه مقنع وبلاغ يشفى العليل ، ويوضح السبيل ان شاء الله » ص ١٣ ، النظر فى أحكام العقل ص ٨ ، العلم والوجود ص ٨ — ١٣ ، باب فى الالهيات ص ١٣ — ٣٠ ، باب فى العبودية والصفات المرعية فى ثبوت الطلبات التكليفية ص ٣٠ — ٤٧ ، النبوات ص ٤٧ — ٥٧ ، السمعيات ص ٥٧ — ٦٩ .

السمعيات مرة ونصف مما يدل على استمرار هذا النمط حتى الآن فى فكرنا المعاصر . أما السمعيات فانها تشمل لأول مرة بوضوح الموضوعات الأربعة : النبوات ، والمعاد ، والأسماء والأحكام ، والامامة . ولكن النبوة والمعاد يشملان ثلاثة أرباع العلم ، فى حين يشمل الايمان والعمل مع السياسة الربع الأخير ، مما يدل على توارى العمل والسياسة فى حياتنا المعاصرة أمام التفكير النبوى والأخروى . وتتعادل النبوة والمعاد من حيث الكم ، وهو ما يحدث بالفعل فى فكرنا المعاصر من تبادلهما الظهر فيه . أما أقل الموضوعات كما فهو موضوع الايمان والعمل ، مما يوضح ما نحن فيه الآن من توارى العمل الفردى الجماعى (٥٦) .

وقد يقوم العلم على بناء ثلاثى مع مقدمة واحدة تشمل نظرية العلم وحدها والتى تبلغ من حيث الكم ثمن العلم . أما نظرية الوجود فأنها لأول مرة تدخل فى بناء العلم وتمثل أكثر من نصف مادة العلم كله ، الهياته ونبواته مما يدل على أن فكرنا المعاصر قد سار على هذا النمط فى اختفاء نظرية العلم لأنها لم تكن داخلة فى بنائه بل ظلت مقدمة نظرية له . وتخلف عن هذا النمط أيضا باسقاطه الوجود من حسابه بعد أن أدخله بناء العلم القديم كجزء منه . فبعد المقدمة النظرية عن العلم يكون العلم ذا بناء ثلاثى فى ثلاثة : الأول فى الممكنات ، والثانى فى الالهيات ، والثالث فى النبوة . الممكنات هى المعلومات ، والموجودات والالهيات هى ذات الله وصفاته وأفعاله ، هى تعادل النبوة من حيث الكم . ويختفى العدل كما هى العادة فى الأفعال . أما النبوة فانها تكون الاسم المفضل عن السمعيات نظرا لأهمية النبوة . وفيها تظهر موضوعات ثلاثة فقط : النبوة، والمعاد ، والامامة . وتتعادل فيما بينها من حيث الكم ، وتسقط الأسماء والأحكام مما يدل على توارى العمل من فكرنا ومن وجداننا المعاصر (٥٧) .

---

(٥٦) هذا هو موقف الرازى فى « المحصل » . الركن الأول ، المقدمات ص ٢ — ٣٢ ، الثانى ، أحكام الموجودات ص ٣٢ — ١٠٦ ، الثالث ، الالهيات ص ١٠٦ — ١٥١ ، الرابع ، السمعيات ص ١٥١ — ١٨٢ .

(٥٧) هذا هو موقف البيضاوى فى « طوالع الأنوار » . المقدمة ص ٧ — ٣٥ ، الكتاب الأول ، فى الممكنات ص ٣٥ — ١٥١ ، الثانى ، فى الالهيات ص ١٥١ — ١٩٨ ، الثالث ، فى النبوة ص ١٩٨ — ٢٤٠ .

وقد يقوم العلم على بناء سـداسى ، وهو ما وصل اليه البناء مـن اتفـاق واستقرار . يشمل البناء ستة مواقف ، الأربعة الأولى منهـا فى المقدمات النظرية ، والاثنان الأخيران فى العلم ذاتـه أى فى الالهيـات والسمعيات . ولأول مرة ، يدخل العلم والوجود معا كجزأين من بنـاء العلم ، وليسا فقط كمقدمتين نظريتين له . وفى نفس الوقت يفوقان العلم ذاته من حيث الكم اذ يبلغـان ثلاثة أرباع العلم . ولا يبقى للالهيـات والسمعيات الا الربع الأخير . ولو أن العلم تطور فى مسـاره الطبيعى الإرتقـائى منذ القرن الثامن حتى الآن لكانت المقدمات النظرية هذه قد ابتلعت العلم كله خاصة ما تبقى منه ، الالهيـات والسمعيات ، خاصـة بعد أن تحولت الالهيات الى عقليات . وبالتالى لا يبقى الا السـمعيات . وان محاولتنا هذه « من العقيدة الى الثورة » هو استئنـاف طبيعى لتطور العلم المتوقف منذ القرن الثامن حتى الآن باستثناء « رسالة التوحيد » فى القرن الثالث عشر ؛ وجعله كله عقليات تقـوم هى ذاتها على التجـارب الحية أى الوجدانية التى تنكشف « الواقعيات » من خلالهـا أى واقـع العصر ، وقضاياه المصيرية ، وأحداثه التاريخية . ان الذى حـدث منذ القرن الثامن حتى الآن هو أن العلم نكص راجعا الى الوراء ، فاختفت المقدمات النظرية ، العلم والوجـود . وتحولت الالهيات والسمعيات الى محورى العلم الأسـاسى ، الله والنبى . فضـاع العلم وضعنا معه . وبفوق الوجـود العلم بحوالى خمسـة أضعاف مما يدل على أن تحليل الوجود الذى يأخذ وجـده أكثر من نصف العلم ، ويشمل ثلاثة مواقف من ستة ، هـو الوريث الوحيد لعلم أصـول الدين ، وأن « الانطولوجيا » هى النهـاية الطبيعيـة لـ « الثيولوجيـا » . فالالهيات ما زالت مشخصة فى وثنيـة عقلية فى حين أن تحليل الوجود العام هو أقصى درجات التنزيه. وقد تفصـل مبحث الوجـود حتى احتاج هو ذاته الى مقدمات نظرية ، هى « الأمور العامة » بدل أن كان هو مقدمة نظرية للعلم ذاته ، بالاضافة الى مبحثى « الاعراض والجواهر » بعد أن كانا مبحثا واحدا . أما الالهيات فانهـا تتعادل من حيث الكم مع السمعيات ، وتشمل الذات والصفـات والأفعال والأسماء . ويختفى العـدل بمسألتيه ، خلق الأفعال ، والعقل والنقل من الأفعـال . أما السمعيات فانها تشمل الموضوعات الأربعة : النبوات ، والمعـاد ، والأسـماء والأحكام ، والامامة . وهو ما يحدث فى فكرنا المعـاصر من تركيزه على النبوة والمعـاد ثم يأتى العمل فى النهاية.

ثم يضـــاف تذييل فى الفرق ، وذلك عندما يتحول تاريخ الفرق الى موضوع بنـــائى كنواة للتاريخ الذى لم يقدر له الظهور فى بنـــاء العلم الا على هذا النحـــو الاضافى (٥٨) . ويتحدد بنـــاء العلم السداسى هذا عن وعى من المصنف الذى يحاول تعقيل البنـــاء طبقا للتحليل العقلى الخالص (٥٩) .

وقد يدور بناء العلم أيضا على ستة ابواب على نفس المنـــوال السابق حيث يدخل العلم والوجود معا فى بناء العلم فى البابين الاولين . وهما يشملان معا ثلاثة أخماس العلم ، ومادة العلم ذاته الخمسان الباقيان . ولكن يتوارى العلم من المقدمتين ، ولايبلغ أكثر من جزء من أربعة عشر جزءا فى حين أن الوجود يشمل الثلاثة عشر جزءا الباقية . يشمل العلم الباب الاول فى حين يشمل الوجود الثلاثة أبواب التالية مما يدل أيضـــا على توارى العلم فىحياتنا المعاصرة بالاضافة الى توارى الوجود أيضا

---

(٥٨) أنظر الخاتمة : من الفرقة العقائدية الى الوحدة الوطنية .

(٥٩) هذا هو موقف الجرجانى فى « شرح المواقف » اذ يقـــول « والكتاب مرتب على ستة مواقف . اما أن يجب تقديمـــه فى علم الكلام وهو الموقف الأول فى المقدمات أو لا يجب . وحينئذ اما أن يبحث فيـــه عما لا يختص بواحد من الاقسام الثلاثة للوجود ، وهو الموقف الثـــانى فى الأمور العامة أو عما يختص ، فاما بالممكن الذى لا يقوم بنفســـه بل بغيره . وهو الموقف الثالث فى الأعراض أو بالممكن الذى يقوم بنفســـه وهو الموقف الرابع فى الجـــوهر . واما بالواجب تعالى فامـــا باعتبار ارساله الرسل وبعثة الأنبياء ، وهو الموقف السادس فى السمعيات أولا باعتباره وهو الموقف الخامس فى الالهيات . والوجه فى التقديم والتأخير أن المقدمات يجب تقديمها على الكل . والأمور العامة كالمبادىء لما عداها . والسمعيات متوقفة على الالهيات المتوقفة على مباحث الممكنات . وأما تقديم العرض على الجوهر فلأنه قد يستدل بأحوال الأعراض على أحـــوال الجواهر كما يستدل بأحوال الحـــركة والسكون على حدوث الأجســـام وبقطع المسافة المتناهيـــة فى زمان متناه على عدم تركبها من الجـــوهر الأفراد التى لا تتناهى . ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظـــرا الى أن وجـــود العرض متوقف على وجـــوده » شرح المواقف ص ١٠ — ١١ ، الموقف الأول الى المقدمات ص ١١ — ٨١ ، الثانى ، فى الأمور العـــامة ص ٨١ — ١٩٠ ، الثالث فى الأعراض ص ١٩٠ — ٣٥٠ ، الرابـــع ، فى الجوهر ص ٣٥٠ — ٤٦٥ ، الخامس ، فى الالهيات ص ٤٦٥ — ٥٤٤ ، السادس فى السمعيات ص ٥٤٥ — ٦٦٨ ، تذييل فى ذكر الفرق ص ٦١٩ — ٦٣٤ .

الا من الاحساس به كضنك وأزمة تنتظر الفرج أو نتكالب عليه لاحتوائه دون أن نراه أو نتصوره . ويفصل مبحث الوجود الى مقدمة عن الامور العامة ثم ينفصل مبحثا الاعراض والجواهر ، كل منهما فى مبحث مستقل أما الالهيات فانها تعادل السمعيات من حيث الكم ، ولكنها بدأت تتخلى عن الذات والصفات والافعال . وظهرت المسائل فى مطالب وكلام وفصول يجمعها الاصلان ، التوحيد والعدل ، ويتساويان من حيث الكم أى أن مسائل العدل عادت للظهور كصحوة أخيرة قبل الموت النهائى فى علم الكلام العقائدى . أما السمعيات فانها تشمل الموضوعات التقليدية الاربعة ، النبوة ، والمعاد ، والايمان والعمل ، والامامة . ويبلغ الايمان والعمل نصف السمعيات من حيث الكم ، وتلك صحوة أخرى قبل النهاية . وذلك لان هذا الموضوع كان يأتى باستمرار فى النهاية من حيث الاهمية والكم ، بل كثيرا ما كان يتم اسقاطه ، واقتصار السمعيات على موضوعات ثلاثة فقط . وبعد الايمان والعمل فى الاهمية والكم يأتى المعاد ثم النبوة . وتأتى الامامة فى النهاية ، ولا تمثل الا ثمن العلم مما يدل على ضعف أهمية السياسة فى وجداننا المعاصر(٦٠) .

ويستمر البناء على ستة مقاصد على نفس المنوال الذى استقر فيه العلم فى النهاية فى القرنين السابع والثامن . فتدخل المقدمتان النظريتان كجزء من بناء العلم فى المقصدين الاول والثانى ، وكلاهما يشملان حوالى ثلثى العلم ، والعلم ذاته الثلث الاخير ، مما يدل على أن نظريتى العلم والوجود هما كل العلم تقريبا ، وهما اللذان سقطا من وجداننا المعاصر ، فى حين بقى الثلث الاخير بالهياته وسمعياته . ولا تشمل نظرية العلم

---

(٦٠) هذا هو موقف التفتازانى فى « تهذيب الكلام » . الباب الأول فى مقدمة علم الكلام ج ١ ، ص ٧ — ٣٣ ، الثانى فى الأمور العامة ج ١ ، ص ٣٣ — ٢٦ ، الثالث فى الأعراض ج ١ ، ص ١٦٧ — ٢٨٠ ، الرابع فى الجواهر ج ٢ ، ص ٢ — ١٠٣ ، الخامس ، فى الالهيات ج ٢ ، ص ١٠٣ — ٢٢١ ، مسائل التوحيد ج ٢ ، ص ١٠٣ — ١٦٦ ، ومسائل العدل ج ٢ ، ص ١٦٦ — ٢٢١ ، السادس ، فى السمعيات ص ٢٢١ — ٣٣٥ ، النبوة ج ٢ ، ص ٢٢١ — ٢٤٠ ، المعاد ج ٢ ، ص ٢٤٠ — ٢٧٠ ، الايمان والعمل ج ٢ ، ص ٢٧٠ — ٣٢١ ، الامامة ج ٢ ، ص ٣٢١ — ٣٣٥ .

الا واحدا من أربعة وعشرين جزءا من العلم أو واحدا من خمسة عشر جزءا من المقدمات فى حين أن الوجود يشمل نصف العلم وأربعة عشر جزءا من خمس عشرة من المقدمات مما يدل على أهمية الوجود ، وكيف أنه أصبح هو البديل الوحيد لعلم الكلام ، وهو ما أضعناه فى القرون الستة الاخيرة من القرن الثامن حتى الآن قبل الانهيار التام للبناء فى علم الكلام العقائدى . وتنفصل أيضا مباحث الوجود الى الامور العامة ، والعرض ، والجوهر ، كل منها بحث مستقل بذاته . أما الالهيات فانها لاول مرة تسمى العقليات مما يدل على أن تطور العلم بالقرن الثامن كان قد شارف على ابتلاع الالهيات بجعلها عقليات خالصة ، ومن ثم يمكن ضمها الى المباحث النظرية الاولى . وكان بالامكان فيما بعد ضم السمعيات أيضا الى العقليات أو المستقبليات أو السياسيات أو التاريخيات وذلك لان النبوة هى تاريخ الوحى ، والمعاد هو مستقبل الانسان ، والايمان والعمل هو حاضر الانسان وفعله فى الزمان ، والامامة هى السياسة والمجتمع الذى يعيش فيه الانسان . ولكن لسوء الحظ توقف هذا التطور الاخير ، وانهار البناء فى علم الكلام العقائدى الا من ومضة اصلاحية فى الحركات الاصلاحية الدينية الاخيرة التى لم تؤت كل ثمارها بعد . وهذا المصنف « من العقيدة الى الثورة » محاولة لاستئناف هذه الومضة الاصلاحية وتحويلها من أشعرية فى التوحيد واعتزالية فى العدل الى اعتزالية فى التوحيد والعدل(٦١) . ولكن يبقى البناء النظرى هى المقدمات النظرية ، والالهيات والسمعيات . وهى تعادل ما توصلت اليه علوم الحكمة أيضا من قسمة الحكمة الى منطق وطبيعيات والهيات . فالمنطق هى نظرية العلم ، والطبيعيات هى نظرية الوجود التى شملت الامور العامة ومبحث الاعراض ومبحث الجواهر ، والالهيات هى الالهيات والسمعيات معا(٦٢) .

---

(٦١) هذه محاولة محمد عبده فى « رسالة التوحيد » .

(٦٢) هذا هو أيضا موقف التفتازانى فى « المقاصد » . المقصد الأول ، فى المبادىء جـ ١ ، ص ١١ — ٢٩٦ ، الثانى ، فى الأمور العامة جـ ١ ، ص ٩٦ — ٣٧٨ جـ ٢ ، الثالث ، فى العرض ، الرابع ، فى الجوهر الخامس ، فى العقليات ، السادس فى السمعيات .

٣ — **الالهيات ، والنبوات ، والسمعيات** . وبعد اكتماله بناء العلم بدأ يهتز البناء اما لضياع التحليل العقلى الذى يقوم عليه البناء أو طبقا لمقتضيات ظروف حتمت عليه التفكك والضعف . وأول مظاهر هذا التهدم هو اختفاء المقدمات النظرية التى بلغت أحيانا ثلاثة أرباع العلم ، والتى بلغ فيها الوجود وحده نصف العلم ، واقتصار العلم على محـاور ثلاثة : الالهيات ، والنبوات ، والسمعيات . فقد تعدد المحور الثـانى وازدوج وأصبح بديلا عن المقدمات النظرية . وفى غياب العلم والوجود تحـل الاخرويات ، وفى غياب العقل يحضر الخيال ، وبضياع الواقع يحل الوهم . فبدل أن كانت السمعيات والنبوات فى البداية مترادفتين فى القرن الخامس أصبحتا الآن منذ القرن الثانى عشر متمايزتين ، وأصبحت النبوات وسطا بين الالهيات والسمعيات لأن السمعيات تؤخذ من النبوات . كان بالامكان أيضا أخذ النبوات وتحويلها الى عقليات ، ولا تبقى الا السمعيات بمعنى الأخرويات(٦٣) .

ويستمر العلم فى محاولة التكيف فى بنائه مع الظروف الجديدة ، ويغلب عليها طابع التجميع . ففى نفس الوقت الذى يدور فيه العلم حول محورى الالهيات والسمعيات ، تشمل المقدمات تعريف العلم وموضوعه وثمرتـه وفضله ووجوبه ، وهو التساؤل القديم حول أساس العلم وشرعيته من جديد . وهو أيضا تساؤل العصر الحاضر فى محاولته أخذ موقف من العلوم التقليدية القديمة بالاضافة الى مباحث الايمان ، وما يجب الايمان به ، والاسلام ، وما ينافى الايمان ، وأحكام العقل الثلاثة ، مما يدل على أن العلم قد أوشك على التحول الى علم عقائدى ايمانى يقوم على التسليم ، مما يدل على أن توارى المقدمات والاقلال منها قد أدى الى ما نحن فيه الآن من ضياع للمقدمات النظرية كلها لأى أمر من الأمور . أما الالهيات فانهـا

---

(٦٣) وقد انقسمت مباحث هذا الفن ثلاثة أقسام (أ) الهيات ، وهى المسائل التى يبحث فيها عن الأدلة . (ب) نبوات ، وهى المسائل المبحوث فيها عن النبوة وأحوالها . (جـ) سمعيات ، وهى المسائل التى لا تتلقى أحكامها الا من السمع ولا تؤخذ الا من الوحى . الاتحاف ص ٥٤ — ٥٥ ، الالهيات ، والنبوات ، والسمعيات بيان ذلك انهما جولتان مـن شرح الخريدة ص ٦٧ .

تبلغ نصف السمعيات ، والسمعيات ضعف الالهيات ، مما يدل على توجه وجداننا المعاصر نحو السمعيات أكثر فأكثر ، وهو ما يحدث حتى الآن . وتبتلع الالهيات مسائل العدل ، فلا يظهر العدل الا في موضوع واحد داخل الالهيات وهو موضوع ما يجوز على الله . أما السمعيات فانها تشمل النبوة والمعاد دون الاسماء والاحكام لأن العلم كله أصبح موضوعا للايمان دون العمل . والحقيقة أن الالهيات والسمعيات كتعبيرين لا يوجدان بل يوجد الايمان بالله ، والايمان بالرسل ، فموضوعات العلم كلها موضوعات للايمان . اما الامامة فتظهر في الخاتمة أي انها خرجت عن كونها اساسا للعلم أو ملحقا به ، وأصبحت مجرد دعوة في وجوب نصب خليفة يقوم بأمر الاسلام والمسلمين ، يحمى كيانهم ، ويصون ثغورهم ، ابان الخلافة العثمانية وهى على وشك الانهيار ، تدعيما لها ، ودفاعا عنها . وتفوق النبوة المعاد من حيث الكم الى ثلاثة أضعاف مما يدل على تركيز فكرنا الحاضر على النبوة والمعجزة تشخيصا للوحى وليس « توقيعا » له أى تحويله الى نظام في الواقع . ولكن الجديد هو زيادة محور ثالث مع الالهيات والسمعيات عن « التأويل » من أجل بيان اتفاق العقل والنقل في الموضوعات الطبيعية والأخرويات ، والجغرافيا والتاريخ ، وهى العلوم الجديدة المنقولة عن الغرب أو التى تفتح الذهن عليها في واقعه الخاص . فرضت مسألة العقل والنقل ، دون تسميتها ، نفسها على العلم من جديد حتى انها بلغت ربع مادة العلم مما يدل على أن مهمة عالم الكلام الآن هى في أن ينحو نحوا عقليا في تحليله للموضوعات بل واعطاء الأولوية لموضوع العقل والنقل على غيره من الموضوعات(٦٤) .

---

(٦٤) هذا هو موقف الأستاذ صاحب الفضيلة الشيخ حسين أفندى الجسر مؤلف الرسالة الحميدية « كتاب الحصون الحميدية لمحافظة العقائد الاسلامية » الذى تقرر تدريسه بالمدارس والمكاتب المقدمات ص ٢ — ٩ ، الباب الأول ، في بيان الايمان بالله ص ٩ — ٣٢ ، الثانى في بيان الايمان بالرسل والأنبياء والملائكة واليوم الآخر ص ٣٢ — ٩٩ ، الثالث ، في رد شبه عن نصوص شرعية لتلك النصوص ص ٩٩ — ١٢٨ ، الخاتمة ، في وجوب نصب خليفة يقوم بأمر الاسلام والمسلمين ، ويحمى كيانهم ، ويصون ثغورهم ص ١٢٨ . أما استعمال مادة جديدة من العلوم الطبيعية كما وردت في الغرب فان ذلك يوحى بضرورة تجديد المادة نظرا =

وتبدو بعض مظاهر التجديد الأخرى عن طريق زيادة موضوع على النبوة أو بتعبير أدق تطوير النبوة باضافة الرسالة حيث يبدو الاسلام نظاما عاما للحياة ، ويتحد علم أصول الدين مع الفقه ويمحى الفرق بين النظر والعمل . هذا بالاضافة الى بناء العلم التقليدى الذى يشمل المقدمات النظرية ، العلم والوجود ثم تقسيم العلم ذاته على محورين ، الالهيات من ناحية والنبوة والرسالة من ناحية أخرى . ويبدأ العلم بتجديد ذاته وموضوعه وغايته والاحتياج اليه مما يشير الى أن التساؤل الفقهى القديم قد أثير من جديد احساسا بأن علم الكلام يحتاج الى اعادة نظر . تبدأ نظرية العلم ثم نظرية الوجود التقليديتان ، وتشملان معا ربع العلم ، أى انهما توارتا قليلا عن علم الكلام المتأخر ، وعادتا الى حجمهما الطبيعى . أما الالهيات فانها تمثل ثلاثة أرباع السمعيات مما يدل على عظم حجم الالهيات فى الحسن والقبح من جديد مثل باقى الحركات الاصلاحية من أجل احياء بعض التيارات العقلية القديمة ، ومن أجل ارساء قواعد العقلانية فى حياتنا المعاصرة ضد مظاهر الخرافة والسحر والشعوذة . وتبدو مسائل العدل من حيث الكم نصف الالهيات دون أن يبرز كموضوع مستقل . ويسقط لفظ السمعيات ويحل محله النبوة دون ذكر للمعاد أو الأسماء أو الأحكام أو الامامة ، مما يدل على امكانية تطوير علم الكلام باسقاط مادة وزيادة أخرى . ولكن اسقاط الايمان والعمل واسقاط المسألة السياسية لا يتفق مع ظروف العصر التى تتطلب البداية بالعمل الفردى والجماعى ، خاصة وأن اضافة الرسالة على النبوة يتطلب تحقيقها بالفعل . ومن الذى سيحققها ان لم يكن العمل الفردى والجماعى ؟ وقد ظهر لفظ « الرسالة » كعنوان اكثر من ظهوره كمادة اضافية على علم الكلام مما يستدعى تطويرا باضافة مادة جديدة حتى يصدق العنوان عليها(٦٥) .

لاختلاف الظروف . فقد واجه القدماء مادة من اليونان وفارس والهند ونحن الآن نواجه مادة جديدة من الغرب . ويكون الأمر أكثر الحاحا فى علوم الحكمة . وهذا هو موضوع الجزء الثانى « من النقل الى الابداع » .

(٦٥) هذا هو موقف الظواهرى فى « التحقيق التام » ، تعريف التوحيد ص ٢ — ٤ ، شرح ماهية العلم ص ٤ — ٢١ ، تقسيم المعلوم ص ٢١ — ٤٨ ، الكلام فى الالهيات ص ٤٨ — ١٠٢ ، مباحث النبوة والرسالة ص ١٠٢ — ١٧٦ .

ويتم التجديد على نفس المنوال السابق باظهار مسائل العدل من بطن التوحيد ، وبتحويل النبوة الى مسار تاريخي وليس الى اتصال رأسى ، وبالتالى يختفى أصل السمعيات بالاضافة الى استبدال وصف تاريخى لنشأة علم الكلام بنظرية العلم الاولى ، وكيفية حدوث الفرقة بين المسلمين ، فالوصف التاريخى وبيان النشأة والتكوين أحد مصادر تأسيس العلم . تشمل المقدمات حوالى عشر العلم وتعيد كتابة تاريخه لمعرفة ماذا حدث ؟ وكيف نشأ ؟ وكيف تطور ؟ وكيف تكون ؟ فاعادة التفسير والوصف هى الوسيلة للتصفية واعادة البناء عن طريق الاحكام التاريخية التى هى أحكام فكرية ضمنية من أجل اعادة الوحدة الاولى بين الفكر والواقع قبل انفصالها الى فرق منذ الفتنة . فوحدة الفكر تخلق وحدة الامة(٦٦) . أما نظرية الوجود فانها أيضا تظهر فى نظرية أحكام العقل الثلاثة التى يمحى فيها الفرق بين العلم والوجود ، وبالتالى تدور المقدمة حول موضوع واحد ، هو الفكر والواقع ، اما من الناحية التاريخية الوصفية او من ناحية الحكم والمنطق . وهو ما نحتاجه حتى الآن من اعادة تقييم لتراثنا القديم ، وتحديد لصلة الفكر بالواقع . وفى مادة العلم ذاته يسقط اللفظان معا اللذان يشيران الى محورى العلم ، الالهيات والسمعيات . وتظهر موضوعاتها بلا تبويب الأصول متميزة ، ولكن تتركز موضوعات التوحيد حول الصفات . وتشمل خمس الالهيات فى حين أن موضوعات العدل ، خلق الافعال ، والحسن والقبح ، يشملان الثلاثة أخماس الاخرى . وبالتالى تظهر مسائل العدل بعد أن اختفت من قبل ضمن باب الأفعال فى التوحيد . أما الرسالة ، وهى الوريث للنبوة التى هى بدورها الوريث للسمعيات فانها تفوق موضوعات التوحيد والعدل الى درجة الضعف ، ويتحدد فيها مسار الوحى فى التاريخ . ولكن يضاف بعد جديد هو أخذ موقف من التراث الغربى عن طريق الدفاع ضد هجماته التى قام بها الاستشراق ضد التراث وقيمه، وبالتالى يكون موقفنا من التراث الغربى جزءا من دراستنا للتراث الحالى فى المرحلة التاريخية الحالية ، نهاية الثانية وبداية الثالثة ، بعد أن اصبح مفتوحا على التراث

---

(٦٦) أنظر « التراث والتجديد » ، موقفنا من التراث القديم ص ١٦٥ — ١٦٨ ، ص ١٩٩ — ٢٠٤ .

الغربى ناقلا أو مقلدا ، مترجما أو عارضـا ، مدافعا أو مهاجما(٦٧) . وتسقط موضوعات المعاد والايمان والعمل والامامة مما يدل أيضا على أن العمل السياسى الفردى والجماعى لم يدخل بعد كجزء أساسى فى علم التوحيد الا عند الشيعة مشخصا فى الامام مع أن أول التوحيد أى الذات والصفات لا يجد له تفسيرا الا فى آخره أى الايمان والعمل والامامة . فالتصـور الوحيد لله ، وهو الموضوع الأول فى علم الكلام لا يوجد الا فى السياسة ، وهو الموضوع الأخير ، وأن « الذات » لا تتحقق الا فى الأمة ، وأن الله بداية والدولة نهاية(٦٨) . ورسالة « التوحيد » ليست رسالة مكتوبة ، تعنى مقالا أو كتابا أو مصنفا بل تعنى مسؤولية التوحيد ، وغايته ، وتحقيقه ، ومهمته ، ودعوته(٦٩) .

وقد يغيب بناء العلم كلية ولكن يظل موضوعه قائما مدعما بالنصوص ، ويظل موضوعه الأساسى التوحيد الموجه نحو العمل فى مقـابل التوحيد القديم الموجه نحو التشبيه والتشخيص ، وهو التيار الغالب على جميع التيارات الاصلاحية التى تنقل الموضوع من مستوى الفكر الى مسـتوى الواقع ، ومن جانب النظر الى جانب العمل . التوحيد موجه للسلوك وليس تصورا ذهنيا . ومع ذلك ، لم تؤت هذه التيارات كل ثمارها بعد لأن التوحيد مازال تصورا مشخصا بل وعقيدة ايمانية فى حين أن محاربة البدع والخرافات ووسائل التقرب والشفاعة ، كل ذلك عمل التوحيد الذى هو عملية حركية ،

---

(٦٧) هذا هو موضوع القسم الثـانى من « التراث والتجديد » ، موقفنا من التراث الغربى . أنظر مؤقتنا قضايا معاصرة (٢) .

(٦٨) وقد تحقق ذلك بالفعل فى الثورة الاسلامية بايران ، الله أكبر قاصم الجبارين ، الاسلام دين المستضعفين ... الخ أنظر نشراتنا لكتابى « الحكومة الاسلامية » ، « جهاد النفس » للامام الخمينى .

(٦٩) هذا هو موقف محمد عبده فى « رسالة التوحيد » ، مقدمات عـن تاريخ العلم ص ٢ — ٢٣ ، الوجـود ص ٢٤ — ٣٠ ، التوحيـد (الصفات) ص ٣١ — ٥٣ ، العدل (الأفعال) ص ٥٣ — ٥٩ ، أفعـال العباد ص ٥٩ — ٦٦ ، حسن الأفعال وقبحهـا ص ٦٦ — ٨٠ ، النبوة ص ٨٠ — ٨٣ ، الرسالة العامة ص ٨٣ — ٢٠٦ .

وليس جوهرا ساكنا. ومصنفنا هذا فى علم التوحيد «من العقيدة الى الثورة»، ما هو الا صهر لهذا التيار فى صورة أكثر عقلانية ، وبأسلوب تحليلى ، يجمع فيه بين التحليل العلمى للموضوع والالتزام العملى بالواقع(٧٠) .

خامسا : من بناء العلم الى عقائد الايمان :

بالرغم من المحاولات الاصلاحية الاخيرة التى تمت فى بناء العلم من اجل اعادة ربطه بالواقع ، وبالتغيرات التى طرات على حال المسلمين فان بناء العلم ذاته الذى تم تكوينه فى القرون الثمانية الأولى قد انهار بانهيار المسلمين ، وتخلف بتخلفهم ، فتحول من بناء للعلم الى عقائد للايمان . تحولت الأصول النظرية الى عقائد ايمانية ، وتوارى التحليل العقلى أمام التسليم والتقليد . وظهر الاسلام على انه مجموعة من العقائد Credo والاسلام ذاته أبعد الأديان عن هذه الصياغة والا كان مسيحية . الوحى الاسلامى مجموعة من الاصول العقلية التى هى أيضا بناء الواقع ، وكلاهما يمكن التدليل عليه ببرهان العقل وتجربة الواقع . أما العقائد فهى مسلمات ايمانية لا تتضمن التصديق بها بل مجرد التسليم اما عن طريق التقليد أو بفعل ارادى . وان من أسباب ضياعنا الحالى هو هذا الانهيار فى بناء العلم ، وضياع جهد عقلى استمر على مدى ثمانية قرون . وان من مقومات نهضتنا الحالية هى اعادة بناء العلم التقليدى آخذين فى الاعتبار أوضاعنا الحالية ، ومطورين الحركات الاصلاحية الأخيرة ، معطين لها دفعة جديدة ، ناقلين لها من الاصلاح الى النهضة، ومن الدين الى الحضارة، ومن الوحى الى التاريخ ، ومن العقيدة الى الثورة .

وقد بدأ الكلام ايضا فى أوله بعلم العقائد . وكأن تاريخ العلم فى نهايته يعود الى ما بدأ منه ، وكأن نهاية الحضارة شبيهة بأولها من حيث الضعف ، وغياب البناء العقلى . واذا كانت البداية تتطور وتتكون حتى يظهر البناء العقلى للعلم وكيان الحضارة فان النهاية انهيار ونكوص وردة ورجوع

---

(٧٠) هذا هو موقف الأفغانى ، واقبال ، ومحمد بن عبد الوهاب فى « كتاب التوحيد » .

الى البداية ، لا مستقبل لها ولا أمل امامها الا البداية من جديد عن طريق احياء القديم ، وأعادة تفسير بنائه ثم اعادة البناء وتطويره طبقا لظروف العصر ومتطلباته . ففى كتب العقائد المتقدمة لا يوجد بناء نظرى بل يوجد فقط ما يجب على المؤمن اعتقاده والتسليم به ، وكأن المقدمات النظرية كانت هى الوريث الوحيد لوجوب الايمان والتسليم بالعقائد . فلما اختفت هذه المقدمات عاود الايمان بالتسليم الى الظهور كمقدمة للعلم بديلا عن المقدمات النظرية . وقد غلب على موضوعات العقائد المتقدمة أيضا مسائل الالهيات والسمعيات دون ترتيب أو تبويب كبناء العلم المتأخر ودون احصاء أو عد للعقائد كما هو الحال فى علم العقائد الآن . تتداخل المسائل فيما بينها بادئة بالتعبير عن مضمون الايمان ثم متناولة موضوعات الصفات وعلى رأسها الكلام والصفات الخبرية ، ثم خلق الأفعال ، والايمان ، والنبوة ، والامامة . ثم تعود مسائل الايمان والوعد والوعيد ، والمعجزات ، والصفات ، وعلى رأسها الرؤية والمسائل الأخروية . كان المهم هو الدفاع عن العقائد ، والاعلان عنها وليس بناؤها النظرى أو عدها الاحصائى لأن العقائد لم تكن قد استقرت بعد فى بناء أو فى احصاء . فوجودها سابق على البحث عن النظرية أو عن قياس الكم . وقد تم هذا الاعلان المبكر عن العقائد كرد فعل على المحاولات الأولى التى قام بها المعتزلة لتنظير العقائد دفاعا عنها ضد المعتقدات والمذاهب والآراء الغازية . فاذا كانت العقائد الأولى رد فعل على التعقيل والتنظير فان العقائد المتأخرة كانت نتيجة لغياب التعقيل والتنظير(٧١) .

١ — أحكام العقل الثلاثة واحصاء العقائد حول الله والرسول :

فى العقائد المتأخرة ابتداء من القرن السابع انقلبت المقدمات النظرية عن العلم والوجود الى مقدمة واحدة عن أحكام العقل الثلاثة ، الواجب والممكن والمستحيل التى يتحد فيها العلم والوجود معا . تقلص العلم الى أحكام العقل كما تقلص الوجود الى مقولات ذهنية تشير اليه . كما تحولت الالهيات (العقليات) والسمعيات (الظنيات) الى محورى الله والرسول وتشخيص البناء المزدوج للعقائد فى قطبين رئيسيين . وبالتالى كان علم

---

(٧١) هذا هو موقف أبى حنيفة فى « الفقه الأكبر » .

العقائد هو ما يجب وما يستحيل وما يجوز على الله ، وما يجب وما يستحيل وما يجوز على الرسول . وبدأ العلم فى احصاء عدد العقائد وحصرها كما فيتفاوت عددها ، مرة ثمانية واربعون ، ومرة خمسون ، لا أقل من ذلك ولا أكثر ! ولما كان الله أهم من الرسول واعظم فقد حاز على احدى وأربعين عقيدة ولم يبق للرسول الا سبعة عقائد . يشمل الله ستة أسباع العلم ، والرسول سبعه الأخير مما يؤكد تركيز فكرنا القومى على الله متبادلا مع الرسول فى حين أن ما ينقص شعورنا المعاصر محوران غائبان هما : الانسان والتاريخ ، حاولنا العثور عليهما داخل بناء علم اصول الدين ، الانسان فى الالهيات ، والتاريخ فى السمعيات(٧٢) . وقد بلغت العقائد فى الله احدى وأربعين عقيدة لأن ما يجب له عشرون وما يستحيل عليه عشرون ، وما تجوز له واحدة . وقد بلغ ما يجب له عشرون لأن أوصاف الذات ستة : الوجود ، والقدم ، والبقاء ، والمخالفة للحوادث ، وأنه ليس فى محل ، وأنه واحد . وصفاتها سبع : العلم ، والقدرة ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والارادة . فيكون المجموع عندئذ ثلاثة عشر صفة . ولكن امعانا فى اثبات الصفات ضد منكريها ، مع أن نفى الصفات لم يقدر له أن يستمر تاريخيا ، ومن ثم لم يعد خطرا على العقائد كى تحدد عددها درءا له ، تكررت الصفات مرة للذات ، أوصاف الله الستة ، ومرة للفعل ، صفات الله السبع . لم يعد يكفى العلم ، والقدرة ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والارادة ، بل اضيف امعانا لاثبات الصفات : أن يعلم ، وأن يقدر ، وأن يحيى ، وأن يبصر ، وأن يتكلم ، وأن يريد ، وبالتالى أصبح الله عالما بعلم ، وقادرا بقدرة ، وحيا بحياة ، وسميعا بسمع ، وبصيرا ببصر ، ومتكلما بكلام ، ومريدا بارادة ، فانقسمت كل صفة على نفسها أو ازدوجت وأصبح مجموعها أربع عشرة صفة تكون مع أوصاف الذات الست عشرين صفة أضيف الى صفات الذات السبع صفات فعل سبع وأصبح المجموع مع

---

(٧٢) أنظر دراستنا « لماذا غاب مبحث الانسان فى تراثنا القديم ؟ » ، « لماذا غاب مبحث التاريخ فى تراثنا القديم » دراسات اسلامية . وانظر أيضا خاتمة الباب الثانى عن « الانسان » وخاتمة الباب الثالث عن « التاريخ » ، وهما البابان الرئيسيان فى مصنفنا هذا ، وريثا بابى « الالهيات » و « السمعيات » عند القدماء .

أوصاف الذات الست عشرين صفة . فاذا أتينا باضداد هذه العشرين صفة ونفيناها حصلنا على عشرين أخرى وهى ما يستحيل له من صفات الذات مثل الجهل ، والعجز ، والموت ، والصمم ، والعمى ، والبكم ، والكراهة ، ومن صفات الفعل وهى : أن يجهل ، وأن يعجز ، وأن يموت ، وأن يصم ، وأن يعمى ، وأن يبكم وأن يكره . فيكون الله عالما بعلم وليس جاهلا بجهل ، قادرا بقدرة وليس عاجزا بعجز ، حيا بحياة وليس ميتا بموت ، سامعا بسمع وليس أصما بصمم ، بصيرا ببصر وليس أعمى بعمى ، متكلما بكلام وليس ابكم ببكم ، مريدا بارادة وليس كارها بكراهية . فيكون المجموع ثمان وعشرين صفة ، صفة الذات وصفة الفعل وأضدادهما، أى سبعة مضروبة فى أربعة ! فاذا قمنا بنفس التمرين العقلى ، الفصل ثم القلب ، التمييز ثم العكس ، الازدواج ثم التضاد فى أوصاف الذات الست وجدنا القدماء قد قاموا بعملية عقلية واحدة وهى التضاد والقلب والعكس دون الفصل والتمييز والازدواج . فأضافوا الى أوصاف الذات الست : الوجود ، والقدم ، والبقاء ، والمخالفة للحوادث ، وأن لا فى محل ، والوجدانية — أضافوا اليها أضدادها وهى : العدم ، والحدوث ، والفناء ، والمشابهة للحوادث ، والحلول ، والتعدد من أجل نفيها . فأصبح الله وجودا لا عدما ، قدما لا حدوثا ، بقاء لا فناء ، مخالفا للحوادث لا شبيها لها ، لا فى محل وليس حالا ، واحدا وليس متعددا ، فيكون المجموع اثنى عشرة صفة . وباضافتهما الى الصفات الثمانى والعشرين فيكون المجموع أربعين صفة فى الله . ولكن يبقى السؤال لماذا لم يقم القدماء بالعملية العقلية الثانية ، عملية الفصل والتمييز والازدواج أيضا فى أوصاف الذات بين أوصاف الذات وأوصاف الفعل وبقت أوصاف الذات وحدها ؟ لماذا لا تكون أوصاف الذات أسوة بصفاتها أيضا مزدوجة فيكون الله موجودا بوجود ، قديما بقدم ، باقيا ببقاء ، مخالفا للحوادث بمخالفة للحوادث ، لا فى محل بانعدام المحلية ، واحدا بوحدانية . ولماذا لا ينقلب كلاهما الى الضدين فيكون الله : موجودا بوجود وليس معدوما بعدم ، قديما بقدم وليس حادثا بحدوث ، باقيا ببقاء وليس فانيا بفناء ، مخالفا للحوادث بمخالفة للحوادث وليس شبيها للحوادث بمشابهة للحوادث ، لا فى محل بلا فى محلية وليس حالا بحلول ، واحدا بوحدانية وليس متعددا بتعدد . فيكون المجموع حينئذ أربعا وعشرين وصفا للذات ،

ست منها أولى مضروبة فى أربعة . ويكون المجموع النهائى ثمانى وعشرين صفة للذات وأربعة وعشرين وصفا لها فيكون المجموع الكلى اثنتين وخمسين عقيدة فى الله وحده على المسلم أن يؤمن بها ! سبحان الله ! تعالى الله عما يصفون ! لا يخضع الاحصاء اذن لتحليل عقلى صارم ، جامع مانع ، بل هو تنظير كمى صرف للصفات القديمة فى صور عقائد ، يعتمد أساسا على عمليات عقلية صرفة ، فارغة بلا مضمون ، عندما تعيش العقائد على نفسها ومن ذاتها وكأنها ليست تعبيرا عن واقع ، وليست موجهات للسلوك ، ولا تعطى تصورا للعالم .

فان كان ما يجب لله وما يستحيل عليه كأول حكمين من أحكام العقل يشيران الى الشىء وضده أى الى الصفة وضدها ، وهى عند القدماء أربعون فى الله ، واثنان وخمسون طبقا للأحصاء العقلى الكامل ، فان الحكم العقلى الثالث وهو ما يجوز لله عند القدماء شيئان : الأول ما يمكن فعله أو تركه ، وهنا يظهر العدل كملحق للتوحيد ، ولا ينال الا صفة واحدة بعد الأربعين فى الله ، ويكون أيضا صفة لله ، والثانى رؤية الله ، رؤيته لفعله ضمن ما يجوز له أى من جانب موضوع الرؤية وليس من جانب ذات الرائى ، بل ويظهر الموضوع الثانى ، وهو رؤية الله ، مزاحما للموضو الأول وهو ما يجوز فعله وما يجوز تركه ، وهو أصل العدل بتعبير المعتزلة ، حتى يصبح العدل عند الأشاعرة نصف صفة بعد أن شاركتها الرؤية ، ومن ثم لا يزيد العدل عندهم على أكثر من واحد فى المائة من مادة العقائد كلها حتى أن العدل ليختفى كلية من العقائد المتأخرة كما هو مختف حتى الآن فى وجداننا المعاصر . بل انه لم يصبح أصلا عقليا أو مصلحة واقعية بل تحول الى حيز الامكان ، جواز الفعل والترك ، وخرج من حيز الوجوب ، وجوب العدل ، أو حيز الاستحالة ، استحالة الظلم . واذا كان القدماء قد طبقوا قسمة الصفات الى صفات ذات وصفات فعل ثم قلبها الى أضدادها ونفيها فانهم قد فعلوا ذلك فى حكمى العقل الأولين ، ما يجب لله وما يستحيل عليه ، ولكنهم لم يفعلوه مع ما يجوز له ، وتركوها صفة واحدة تشمل صفتين ، جواز الفعل والترك ، وجواز الرؤية . فى حين انها طبقا لمنطق القسمة والتضاد تصبح يجوز بجواز حرصا على التمييز بين صفة الذات وصفة الفعل ، سواء انطبق ذلك على الفعل والترك أم على الرؤية . ولكن يصعب قلب الصفة ،

صفة الجواز الى ضدها ، فضدها اما الوجوب أو الاستحالة وهما الحكمان الأولان للعقل . وبالتالى تنقسم الصفة الواحدة والاربعون الى اثنتين ، ويصبح مجموع الصفات نظرا وافتراضا اثنتين وخمسين فى الوجوب والاستحالة واثنتين فى الجواز على فرض إعتبار جواز الفعل والترك وجواز الرؤية صفة واحدة ، فيكون المجموع أربعا وخمسين . واذا أردنا فصل الصفتين فى الجواز فيجوز الفعل والترك بجواز ، وتجوز الرؤية بجواز يكون مجموع العقائد فى الله ستا وخمسين ! والبقية تأتى ! وهل تنتهى عمليات العقل ؟ وهل الصفات متناهية ؟ .

أما الرسول ، وهو القطب الثاني مع الله ، فانه يحظى عند القدماء بسبع عقائد . تجب له ثلاث : الصدق والأمانة والتبليغ ، وتستحيل عليه ثلاث : الكذب والخيانة والكتمان . وتجوز عليه واحدة وهى الأعراض البشرية ، ومن ثم يبلغ مجموع العقائد كلها عند القدماء ثمان وأربعين عقيدة ، واحدة وأربعون فى الله وسبع فى الرسول ، وتكون الالهيات هنا حوالى خمس أسداس العقائد والسمعيات سدسها الأخير . ولم تظهر مشكلة صفات الذات وصفات الفعل فى صفات الرسول من أجل قسمتها ثم قلبها الى أضدادها من أجل نفى الصفات ، فان قضية اثبات الصفات ونفيها تتعلق فقط بالله وليس بالرسول . ولكن بقيت مشكلة أخرى فى صفات الرسول وهى أنها كلها صفات نظرية من أجل أداء مهمة التبليغ . فاين الصفات العملية التى استطاع الرسول من خلالها أن يحول رسالته الى واقع ، وفكره الى نظام ، وشريعته الى مؤسسات ، ودينه الى دولة ؟ لذلك زادت العقائد المتأخرة صفة رابعة هى « الفطانة » وضدها « البلادة » ، وهى أيضا صفة نظرية اكثر منها عملية لأنها تعبر عن قدرة الرسول فى التعبير والفهم اكثر منها عن قدراته فى القيادة واصدار القرار . واذا اخذنا « علم السيرة » فى الحساب كأحد مصادر علم أصول الدين من حيث صفات الرسول لوجدنا أنها أيضا غير متناهية نظريا أو عمليا . فأين صفات التضحية ، والشجاعة ، والاثرة ، والكرم ، والعفة والتقوى ، والرحمة ، والتعاطف الى آخر هذه الصفات غير المتناهية

خاصة وانه أكمل البشر صفات عند القدماء وبنص القرآن (٧٣) ؟ وهل هى صفات خاصة للرسول أم صفات عامة يشارك فيها الناس جميعا بما فى ذلك الصفات الثلاث أو الأربع الأولى ، الصدق ، والأمانة ، والتبليغ والفطانة ؟ ألا يشارك فيها أيضا الرواة والنقلة وكل من يحمل رسالة يبلغها للناس ؟ لقد انتهت العقائد الايمانية المتأخرة الى تشخيص الله والى تشخيص الرسول مما كان له أبلغ الأثر فى ترسيخ التشخيص فى حياتنا القومية . فمازلنا نعدد خصال الناس ، خصال الرئيس ،وخصال الكبار ، وخصال المديرين ، ونستزيد منها كل يوم حتى نصل الى درجة التأليه للأشخاص ، والتأليه للرسل والأنبياء(٧٤) .

٢ — استغناء الله عن كل ما سواه وافتقار كل ما سواه اليه :

وبعد أن تستمر العقائد على هذا النحو شعرا أو نثرا يسقط منها العد والاحصاء ولا تبقى الا مجموعة عقائد للتسليم بها دون أى تحليل عقلى للشىء وضده وهو ما تبقى من عقل فى علم العقائد ولكن يبقى القطبان الأساسيان ، الله والرسول ، يلخصان الشهادتين « لا اله الا الله ، محمد رسول الله » ومن ثم يعود العلم كما بدأ وينتهى العلم الى تكرار مقدماته ، وتصبح نتائجه من جديد هى المطلوب اثباته ، وكأن الجدل لم ينته الى شىء أو انتهى الى كل شىء ، اذ أن مقدمات الجدل هى نتائجه ، ويكون الجدل قد أصبح موضوعا للعلم كما كان منهجه ، ويقع العلم فى دائرة مفرغة من المنهج للموضوع ومن الموضوع الى المنهج . ويتجلى ذلك فى نظرية « الاستغناء والافتقار » ، استغناء الله عن كل ما سواه ، وافتقار كل ما سواه اليه وهى التى تجعل العلم كله يدور حول قطب واحد وهو الله الذى يصبح محور الكون ، وقمته ، وركيزته الأولى ،

---

(٧٣) « وانك لعلى خلق عظيم » (٦٨ : ٤) وكذلك أحاديث كثيرة مثل « أدبنى ربى فأحسن تأديبى » .

(٧٤) هذا هو موقف « العقائد النسفية » لأبى المعين النسفى (ثمان وأربعون عقيدة) ، « كفاية العوام » للفضالى ، « عقيدة العوام » للمرزوقى ، و « رسالة البيجورى » ، « العقيدة التوحيدية » للدردير ، « جامع زبد العقائد » لولد عدلان .

وكل ما سواه قاعدته ومحيطه يدور حوله ، وهو ما استقر فى وجداننا المعاصر وفى تصورنا الهرمى للعالم . فأثبتنا الله وأضعنا العالم ، ودافعنا عن الذات الالهية ، واسقطنا من حسابنا الذات الانسانية ، وحرصنا على القمة دون القاعدة ، ووضعنا كل شيء فى المركز دون المحيط ، وركزنا على القلب دون الأطراف ، وهو ما يفسر مأساتنا المعاصرة فى السياسة والاقتصاد والاجتماع والقانون ، وما ترتكز عليه نظمنا الحالية ، الاقطاع والراسمالية ، والتسلط والطغيان ، والبيروقراطية والمركزية ، والحرفية والصورية . وانصب كل ذلك فى وجداننا المعاصر ملتحما بالتراث الفلسفى من علوم الحكمة ، نظرية الفيض والاشراق ، وبالتراث الصوفى فى نظرية الفناء ، حتى طرد كلية علم أصول الفقه الذى كان يمكنه ايجاد التعادل فى وجداننا القومى بين الله والعالم ، بين التأويل والتنزيل ، بين المركز والمحيط ، وبين القلب والأطراف(٧٥) . والعجيب أن نظرية الاستغناء والافتقار كانت أحد روافد الحركة الاصلاحية الحديثة عن طريق اصلاح العقائد وشحذ الهمم ، واطلاق التوحيد الحبيس من عقاله ، وتفجير طاقاته لولا أن ذلك كله كان على حساب العالم والانسان(٧٦) .

---

(٧٥) أنظر مقالنا « تراثنا الفلسفى » ، فصول ، مجلة النقد الأدبى ، العدد الأول .

(٧٦) هذا واضح فى « جوهرة التوحيد » للقانى ؛ « الخريدة البهية » للدردير ، « وسيلة العبيد » للطاهرى ، « بيان ذلك جملتان (أ) لا اله الا الله ، هو المعبود بحق . فالمعنى لا معبود بحق موجود أو فى الوجود الا الله . فقد دلت هذه الجملة على نفى الألوهية التى هى استحقاق المعبود للعبادة كما عرفت من كل ما سواه منطوق على ثبوتها له وحده مفهوما . وهذا يستلزم استغناؤه عن كل ما سواه ، وافتقار كل ما سواه اليه . أما استغناؤه عن كل ما سواه فيوجب له الوجود والقدم والبقاء ومخالفته للحوادث وقوامه بنفسه اذ لو ماثل شيئا منها للزمه ما لزمها من الافتقار وهو محال ، ولو قام بغيره لكان مفتقرا الى ذلك الغير ويوجب له أيضا التنزه عن النقائص ، وهو يستلزم وجوب السمع والبصر والكلام والتنزه عن الأغراض فى الأفعال والأحكام والا لكان مفتقرا الى ما يتكمل به من ذلك الغرض وعدم وجوب فعل شيء من الممكنات أو تركه وعدم كون شيء من الممكنات يؤثر بقوة أودعها الله فيه والا لم يكن مستغنيا عن كل ما سواه . كيف وهو الغنى بالاطلاق عن كل ما سواه . وأما افتقار

٣ — سقوط الالهيات والاستسلام التام للسمعيات : وأخيرا انتهى علم العقائد بأن أصبحت العقائد ذاتها مجرد مسائل يجب التسليم بها والاستسلام النهائى لها حتى يضيع آخر ما بقى من العلم ، وهو الجانب النزوعى الارادى فى العقيدة كما ضاع الجانب العقلى من قبل . تختفى المقدمات النظرية كلها حتى أحكام العقل الثلاثة ، ويحل محلها الايمان الكامل . وتدور معظم المسائل حول السمعيات التى فاقت الالهيات ، تلك التى كانت تمثل قدرا من العقليات ، وكأن العدل ذاته قد أصبح من أمور المعاد ، ليس من شؤون الدنيا بل من اختصاص الآخرة ، وانتهت اليقينات الممثلة فى الالهيات ولم يبق الا الظنيات الممثلة فى السمعيات ، فتحولت « العقيدة » الى ظن اى على نقيض مضمونها تهدم ذاتها بذاتها ، وتحتوى فى باطنها على جرثومة فنائها . ويتضخم موضوع النبوة ، ويتشخص فى النبى ، ويسقط الايمان والعمل والسياسة كلية ، ويغرق العلم فى متاهة الايمان بالغيبيات . يضيع العقل ، ويختفى الواقع ، ونضيع نحن ونختفى معه(٧٧) .

وهكذا يدل بناء العلم النظرى ، نشأة وتطورا وتكوينا على مسار

كل ما سواه اليه فهو يوجب له القدرة والارادة والعلم والحياة والوحدانية لما تقدم من ان التعدد يوحد العجز ، يؤخذ منه حدوث العالم بأسره ، ونفى تأثير شىء منه بالطبع أو بالعلة . واذا وجب شىء واستحال ضده . هذا حاصل ما بينه السنوسى . (ب) محمد رسول الله : فقد دلت على ثبوت الرسالة له . وذلك يستلزم صدقه فى كل ما أخبر به ، وأمانته وتبليغه للعباد كل ما أمر بتبليغه من الأحكام ، وفطانته اذ الرسول لا يكون الا معصوما ، واستحالة أضادها عليه ، وجواز كل ما لا يؤدى الى نقص فى علو مرتبته من الاغراض البشرية ، وجوب صدقه يستلزم الايمان بكل ما جاء به ومن ذلك ارسال الرسل ، وهو يستلزم ما يجب فى حقهم وما يستحيل وما يجوز الايمان بسائر الكتب السماوية واليوم الآخر والحساب وما عليه مما مر من جميع السمعيات ولتضمنها جميع عقائد الايمان جعلها الشارع ترجمة على ما فى القلب ، ولم يقبل من أحد الاسلام الا بها ومن ثم كانت أفضل الأذكار » . شرح الخريدة ص ٦٧ — ٦٨ .

(٧٧) يتضح هذا الموقف مثلا فى « مسائل » ابى الليث التى تبدأ بالايمان وتنتهى بالايمان .

العلم المواكب لمسار الحضارة ، والمؤشر على قيامنا ونهضتنا ثم كبوتنا ونكوصنا . لم يعد هناك فرق بين علم الكلام وعلوم الحكمة وعلوم التصوف فقد انتهى الكل الى التسليم والاستسلام والى أن الله هو الغنى الوجيد ، وأننا نحن الفقراء ، وكأننا فى حاجة الى من يدلنا على مصائبنا ، ومن يذكرنا بأننا نعيش خارج العالم ، وعلى هامش التاريخ . وبالتالى تكون مسؤولية علماء أصول الدين من جيلنا فى اعادة بناء العلم طبقا لمقتضيات العصر وأن تقلب نظرية الاستغناء والافتقار رأسا على عقب آخر ما وصل اليه العلم وأن تعود المقدمات النظرية الى ابتلاع العلم كله وأن تبتلع العقليات اليقينات وريثة الالهيات ، السمعيات ، حتى يعود الينا العقل ، وبالتالى نعود نحن الى العالم والى مسار التاريخ .

سادسا : خاتمة المصنفات القديمة :

من العسير استيعاب كل ما قاله القدماء فى علم أصول الدين خاصة خارج المصنفات الكلامية ذاتها والتعرض له من أهل السنة والفقهاء والمحدثين بالتحليل والنقد والتحريم . فذاك مجال الفكر الفقهى (٧٨) . ولكننا حاولنا الاعتماد على كل ما أمكننا العثور عليه من مؤلفات منشورة فى علم الكلام ذاته والتى اعطيناها الأولوية على غيرها من مؤلفات الفقهاء العامة التى يتعرضون فيها للعلم كتعرضهم للفلسفة والتصوف . وهى عينة مميزة تعطى صورة عن تاريخ علم الكلام منذ نشأته حتى العصر الحاضر . وكان مقياس تمثيل العينة هو تكرار المادة المعروضة فى معظم المؤلفات ، بحيث كان الاطلاع على مؤلفات أخرى لا يعطى مادة جديدة الا فى أقل الحدود التى لا تؤثر على البناء للعلم وطرق تطويره . فكثير من المؤلفات يغلب عليها طابع التكرار والتقليد للسابقين . وكثير منها تجميع وتحصيل المادة السابقة من مؤلفات قديمة فى حين أن التقليد ليس من أصول الايمان . وقد كان هذا هو طابع عصر الشروح والملخصات

---

(٧٨) أعنى مؤلفات ابن تيمية مثل « منهاج السنة فى الرد على الشيعة والقدرية » أو « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » أو ابن القيم فى « اجتماع الجيوش الاسلامية على غزو المعطلة والجهمية » .

حفاظا على العلم وتذكيرا للناس ببنائه(٧٩) . كما أننا لم نلجأ كثيرا الى المخطوطات لنفس السبب ، وهو تكرار المادة القديمة بعضها لبعض . قد يعطينا المخطوط دلالة من هذا النوع على ذلك التحليل أكثر أو أقل دون أن يخل الجهل به من بناء العلم ذاته وصدق التحليل بالاضافة الى الصعوبات العملية فى الحصول عليها أو فى تناولها . واذا فهمنا المنشور اولا بحثنا عن غير المنشور ، وفهم الأقرب الينا خير من ادعاء البحث عن المجهول . ليس المهم هو تكرار المادة وعرضها بل اعطاء منهج للتحليل ، وطريقة لاعادة البناء ، وتحديد موقف معاصر(٨٠) . فزيادة المادة تعطى تحليلات أكثر ولكن بنفس المنهج ولعرض نفس الموقف ، ودون ان تغير من المنهج أو من الموقف او من النتائج شيئا . اذا كنا لم نستطع الاطلاع على كل المادة المنشورة فى علم الكلام او اذا كنا لم نطلع بما فيه الكفاية على المادة غير المنشورة فان ذلك لن يغير شيئا من المنهج المتبع أو من الموقف المحدد . ولما كانت العلوم تتحدد ببنائها ، ولا ترتبط بأشخاصها فانه لا يهم كثيرا نقص المادة لانها مكررة . وزيادة المادة قد لا تعنى زيادة فى التحليل كما أن نقص المادة قد لا يعنى نقصا مماثلا فى التحليل . وليس ذلك مجرد افتراض بل نتيجة لتجارب عديدة فى تحليل المادة ثم قراءة مادة جديدة بعد ذلك دون أن تضيف جديدا الى التحليل أو تنقص منه .

وقد اعتمدنا على المؤلفات الكلامية « الشاملة » التى تتحدث عن علم الكلام وتضع رسالة فيه Traite ، عارضة مادته وموضوعاته ، فهى مؤلفات فى العلم . وأعطيناها الاولوية على المؤلفات الجزئية الأخرى التى تتناول جانبا واحدا من العلم او التى تشير الى موضوع واحد منه او التى تتعرض له بالنقد والتحريم . فهذه تتضمن حكم القدماء ، ولا تحتاج

---

(٧٩) « فانى بحول الله وقوته ، أريد أن أضع رسالة فى التوحيد ، اجمع فيها ما حصلته من دراستى لهذا الفن الذى مارست دراسته مدة ليست بالقصيرة » التحقيق ص ١ .

(٨٠) انظر « التراث والتجديد » ٢ — النزعة الخطابية (أ) التكرار او تحصيل الحاصل ص ١٠٩ — ١١١ وايضا رابعا — طرق التجديد ص ١٢٣ — ١٧١ ، خامسا — « موضوعات التجديد (اعادة بناء العلوم) » ص ١٧١ — ٢١٦ .

الى اعادة بناء كالمؤلفات الكلامية الشاملة . هى مجرد دلائل وقرائن على وضع هذا العلم وشرعيته فى التراث القديم ، ومؤشر على شرعية التساؤل حول شرعية هذا العلم (٨١) .

وكثير من المؤلفات لها شروح وحواش . وقد ساد هذا اللون من التأليف فى العصور المتأخرة حين جدب الفكر لانفصاله عن الواقع ، وكرر ذاته ، وعاش على نفسه ، كما تأكل الرأس الذيل فى النهاية . يوافق كل شارح المؤلف الأصلى ، ويزيد عليه من الحجج أو يضيف اليه من المادة التاريخية أو يعبر عن نفس الفكرة فى عبارة أخرى دون أن ينقد أو يعدل أو يغير أو يرفض أو يبدأ من جديد . يزيد من النصوص النقلية أو من الحجج العقلية أو من ذكر أسماء الاعلام أو النصوص من مؤلفات أخرى أو اعرابا للكلام ان لم يجد شيئا ! الذهن الشارح والذهن الخالق اذن على طرفى نقيض ، والذهن التابع غير الذهن البادىء . لم تضف الشروح جديدا بل عبرت عن اجترار الحضارة لذاتها فى فترة تؤرخ فيها الحضارة لذاتها ، تقدم لنفسها الحساب امام التاريخ . ويحدث هذا الاجترار دائما عندما تكون الحضارة فى موضع الخطر ، وعندما تضيع الأرض ، وتريد الجماعة المحافظة على نفسها ، فتدون تاريخها ، وتخلد نفسها فى الفكر أمام تهديدات استئصالها فى الواقع كما حدث لقدماء العبرانيين أثناء الاسر البابلى (٨٢) . والشروح والحواشى أكثر شيوعا من التلخيص لأنها أكثر ايفاء بالغرض ، وأكثر تعبيرا عن طاقة خاوية تتصرف فى فراغ . ومع أنها لا تضيف جديدا الا أن اهميتها ترجع الى أنها مادة خصبة لدراسة العمليات العقلية ، والاساليب الفكرية التى أدت الى التخلف او التى أدى التخلف اليها كما هو الحال فى مؤلفات الباحثين المعاصرين العارضين لمادة القدماء سواء فى العلم أو فى السياسة عندما يشرح المعاصرون أقوال الزعيم ويفسر المنظرون خطبه واقواله وكأنها الدر فى أحشاء البحر كامنة . قد تحتوى بعض الشروح والملخصات على بعض الانتقادات الجزئية ولكنها لا تغير من المضمون شيئا . ولا تؤثر

---

(٨١) وقد اتبعنا ذلك ايضا فى رسالتنا Les Méthodes d'Exégèse.

(٨٢) أنظر اسبينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة .

فى قصد العلم أو فى بنائه مما يدل أيضا على مدى تخلف العقلية الشارحة والملخصة « بتمحكه » فى الجـزء وترك الكل(٨٣) . ولما كان الشرح فى حاجة الى مادة يشرح بها فقد استعار علم الكلام جزءا من مادته من العلوم الأخرى كالفلسفة ، والتصوف ، وأصول الفقه ، وعلوم القرآن ، والحديث ، والتفسير ، واللغة ، مما يشير الى وحدة الحضارة فى نهايتها وكأنها تود لم شملها فى وحدة واحدة كما بدأت وحدة واحدة(٨٤) . ولا يهمنا فى الشروح والملخصات التى يقوم اصحابها بتفنيد آراء مؤلفى المتون أو بيان أغلاطهم أو الحكم فيما نشأ بينهم من خلاف أو حتى رصده بل يهمنا أخذ المادتين معا من أجل التعرف على وضعهما فى بناء العلم أى الارتفاع بالحاجة الى الموضوع نفسه الذى نود أن نعرف بناءه القديم أو نقله على البناء النفسى المعاصر . وعلى هذا النحو ، يفقد اختلاف أوجه النظر دلالته . والحقيقة ان « التراث والتجديد » كله ما هو الا شروح على

---

(٨٣) هذه بعض أمثلة من الشروح والملخصات مرتبة ترتيبا زمانيا : « مطالع الأنوار » ، شرح الأصفهانى على طوالع الأنوار للبيضاوى ، شرح التفتازانى على العقائد النسفية ، حاشية التفتازانى على شرحه ، حاشية الاسفراينى على شرح التفتازانى ، « أشرف المقاصد » شرح المقاصد للتفتازانى على مقاصده ، حاشية التفتازانى على شرحه ، حاشية الكناسى على شرح المقاصد للتفتازانى ، شرح الدوانى على العقائد العضدية ، حاشية السيالكوتى على شرح الدوانى ، حاشية المرجانى على شرح الدوانى ، حاشية الخلخالى على شرح الدوانى ، حاشية الكلنبوى على شرح الدوانى ، حاشية محمد عبده على شرح الدوانى ، شرح الجرجانى على المواقف للايجى ، شرح ملا على القارى على الفقه الأكبر لأبى حنيفة ، تلخيص الطوسى للمحصل للرازى ، « لباب المحصل » تلخيص ابن خلدون للمحصل للرازى ، شرح عبد السلام على جوهر اللقانى ، شرح البيجورى على الجوهرة ، حاشية الأمير على شرح عبد السلام ، شرح الغقباوى على العقيدة التوحيدية للدردير ، حاشية الغقباوى على شرحه ، شرح الدردير على خريدته البهية ، شرح الانصارى على متن السنوسية ، شرح ابى حجاب على متن السنوسية ، شرح المطيعى على وسيلة العبيد للظاهرى ، حاشية البيجورى على كفاية العوام للفضالى ، شرح النووى على عقيدة العوام للمرزوقى ، شرح النووى على رسالة البيجورى ، شرح البيجورى على السنوسية ، حاشية الأنبابى على البيجورى ... الخ .

(٨٤) أنظر « التراث والتجديد » (ج) التراث والتجديد وقضية توحيد العلوم ص ١٩٩ — ٢٠٣ .

الماضى . ولكن لا يعنى الشرح هنا مجرد تحصيل حاصل ، شرح عبارة بعبارة ، ولفظ بلفظ مرادف أو اعراب جملة أو زيادة مادة قديمة تالية على تاريخ النص المشروح أو حتى التأييد أو التفنيد بل هى اعادة بناء القديم كله على أساس نظرة متكاملة ، والبحث عن الموضوعات ذاتها ، وكيف أن أبنيتها تعبر عن بناء نفسى قديم ، ثم اعادة بناء هذه الموضوعات ذاتها على أساس من أبنيتها النفسية المعاصرة .

وفى نفس الوقت الذى يكون فيه الشرح مجرد شرح داخلى يصيب الانسان بالاغماء والدوار ويبعث فى النفس الخواء اذ لا يزيد الشارح شيئا الا العبارات الشارحة التى لا تفيد جديدا — يأتى التلخيص كتقييم للمصنف السابق وكمبرز لثمينه دون غثه ، ومصلح لحججه وبراهينه ، ويكون له دور ايجابى فى أحكام العلم ان لم يكن من حيث البناء فعلى الأقل من حيث الحجج (٨٥) . ومع ذلك فالشروح والحواشى على المتون أكثر بكثير من التلخيصات . فالشرح أو الحاشية مجرد جمع مادة ، واضافة تاريخ فى حين أن التلخيص تركيز على الجوهر ، واخراج للب من الشروح والحواشى . فهو يمثل جهدا أكبر ، ويدل على فكر مازال قادرا على استخلاص اللباب . لذلك كان التلخيص أقل بكثير من الشروح والحواشى

---

(٨٥) « ولم تبق فى الكتب التى يتداولونها من علم الأصول عيان ولا جزء من تمهيد القواعد الحقيقية عين ولا أثر سوى كتاب « المحصل » الذى أسمه مطابق لمعناه ، وبيانه غير موصل الى دعواه ، وهم يحسبون انه فى ذلك العلم كاف ، وعن أمراض الجهل والتقليد شاف . والحق أن فيه من الغث والثمين ما لا يحصى . والمعتمد عليه فى اصابة اليقين بطائل لا يحظى . بل يجعل طالب الحق بنظره فيه كعطشان يصل الى السراب . وتصير المتحير فى الطرق المختلفة آيسا من الظفر بالصواب ، رأيت أن أكشف القناع عن وجوه ابكار مخدراته ، وأبين الخلل فى مكان شبهاته ، وادل على غثه وسمينه ، وأبين ما يجب أن يبحث عنه من شكه ويقينه ، وان كان قد اجتهد قوم من الأفاضل فى ايضاحه وشرحه ، وقوم فى نقض قواعده وجرحه . ولم يجرأ أحدهم على قاعدة الانصاف ، ولم تخل بياناتهم عن الميل والاعتساف » . التلخيص ص ٣ ، أنظر أيضا لباب المحصل ص ١ — ٣ ، والشرح الذى لا يفيد جديدا مثل شرح المواقف للجرجانى ، وشرح المقاصد للمكناسى . فلا يزيدان فى مقدمتيهما شيئا على الاعجاب والثناء والمدح والاطراء على الكتاب .

من حيث الكم . هذا بالاضافة الى أن الحضارات فى لحظات الشكوك أو الخطر تجمع وتستوعب أكثر مما تلفظ وتستبعد ، فمهمة المفكر الحفاظ على كل شيء ولو لفظا أو عبارة فى حين أن الملخص يحتفظ بالجوهر ، ويحمل معه « ما خف حمله وغلا ثمنه » ، وكلاهما طريقان لدرء الأخطار والمحافظة على التراث فى لحظة التدوين .

والمصنفات الكلامية ليست فقط مراجع للدراسة بل هى ذاتها موضوع للدراسة لأنها تكون التراث ، وهو موضوع الدراسة الأول . ليس الأمر فقط مجرد أخذ مادة منها لموضوع معين بل تحليل هذه المادة ذاتها الى موضوعات . كل عبارة فيها لها دلالة حتى العنوان والمقدمات والتسليمات والصلوات والتحميدات والبسملات والنهايات والدعوات والاشارات الى « مصر المحروسة » أو الى « مصر المحمية » . فهى تعبر عن عقلية القدماء ومستواهم الثقافى . المؤلفات الكلامية ما هى الا مادة تكشف عن البناء الشعورى الذى صدرت هذه المادة عنه ، وهو المطلوب الكشف عنه ، واعادة بنائه . المادة ليست هى الظاهرة ، بل الظاهرة تكمن فيما وراء المادة أو فيما تحت المادة أو فيما هو أدخل فى المادة ، وهو البناء الشعورى الذى خرجت هذه المادة منه . ويحتاج ادراكه الى الذهاب الى ما وراء الألفاظ ، والاحساس بالمضمون الحق وراء الفصول والأبواب ، وذلك باشتراك الباحث فى نفس التجارب ، ولو أنها من نوع مخالف ، تعبر عن موقف حضارى متقدم ، ومن ثم لزم على الباحث أن يكون مجددا ، خالقا ، واضعا للعلم ، وليس مجرد ناقل أو عارض أو شارح له . اذا اتحدت التجارب بين القديم والجديد تم ادراك البناء القديم بالحدس والتجربة المباشرة وكأن الباحث يتحدث عن نفسه ، ويحلل شعوره الخاص ، وهو لم يكتمل بعد ، فى احدى لحظاته التاريخية الماضية .

ولا يهمنا فى طريقة الاشارة الى المصنفات ارجاع كل فكرة الى مصدرها بل أخذ الفكرة ذاتها من المرجع ثم اكمالها من مرجع آخر ، وأخذ الزيادة من مصنف واكمال ما بها من نقص من مصنف آخر ثم وضع المصنفات كلها معا ، كل منها يشير الى جانب من الفكرة . الأفكار موضوعات مستقلة عن قائليها وعن مصنفاتها . ولكننا راعينا الترتيب

الزمنى قدر الامكان لرؤية تكوين الفكرة نشأة وتطـورا ، والا فالترتيب الموضوعى المستقل عن الترتيب الزمانى والذى يتحول التاريخ فيـه الى مضمون لملء صورة(٨٦) . موضوع التحليل هو الموضوع كفكرة وليست أفكار المؤلفين ، والفكرة مستقلة عن مؤلفها بل ولا يهمنا من هو صاحبها أو أول القائلين بها بقدر ما تهمنا الفكرة . لا يهمنا ان كان قائلها هـو هذا أو ذاك بل تهمنا الفكرة ذاتها . المهم هو القضاء على « تشخيص الأفكار » الذى نشأ من تخلفنا مثل تشخيص النبوة فى الأنبياء ، والذى نشأ أيضا بفعل الاستشراق الغربى ، عندمـا ارتبط المذهب فى الغـرب بشخص المعلن عنه بعد القضاء على اسـتقلال الفكر والموضـوعات فى العصور الحديثة(٨٧) . وقد اتبع تراثنا القديم هذا الأسلوب فلم يهتم لمن تكون « أثولوجيا » ارسطاليس ، لأرسطو أم لأفلوطين ، هذه المشكلة التى من أجلها حكم على التراث القديم بالخلط والتشويش . ولا يهمنا لمن تكون الأفكار لأفلاطون أم لأرسطو فالاشخاص ان هى الا حوامل للفكر وليست خالقة للفكر . ولا يهمنا حتى ان كانت الأفكار منتحلة أم تارخية فالفكر له بناؤه المستقل عن التاريخ وان كان يظهر فى التاريخ كحركة ومسار وقانون . ومن ثم ، فان أى نقد لهذا المصنف يستعمل المنهج التاريخى لن يهدف الى قلبه ، بل ولن يلمس حتى أطرافه . وان أى نقد حتى ولو صدق تارخيا فانه لن يزيد التحليل الا عمقا أو اضافة لمادة جديدة تثبت صدق التحليـل .

ولا يهمنا تضارب المقـالات ، ونسبة فكرتين متعارضتين الى شخص واحد أو ذكر فكرة واحدة لشخصين مختلفين سـواء حدث فى مـؤلف واحد أو فى مؤلفين أو أكثر . ليس الغرض هو التحقق التاريخى من صحة احـدى الروايتين بل المهم هو تحليل المقـالتين فكريا ، وبيان نشأتهمـا

---

(٨٦) أنظر مقدمة هذا الفصل عن « تاريخ الفرق ونسق العقائد » وأيضا الخاتمة « من الفرق المذهبية الى الوحدة الوطنية » .

(٨٧) أنظر الفصل الأول « تعريف العلم » ٣ ـ موضوعه وأيضـا « التراث والتجديد » ، المنهج التاريخى ص ٨٢ ـ ٩٥ .

فى الشعور ، وفى الظروف النفسية والاجتماعية التى حددت لحظة النشأة . ليست هناك قضية نسبة مقالة خاطئة لغير صاحبها بل المهم هو تحليل المقالات ذاتها بصرف النظر عن أصحابها . وقد فعل الحكماء ذلك أيضا عندما حللوا نظرية الفيض ، ولم يهتموا بصاحبها أفلوطين أم أرسطو . ففى كثير من الأحيان تكون الروايات غير صحيحة ، وغير مطابقة للواقع . ولكن ذلك عمل مستقل يقوم به المؤرخ للتحقق من صدق الرواية . ولكن فيما يتعلق بالباحث فانه يحلل المادة فى الشعور بصرف النظر عن قائلها . الأشخاص يعرضون موضوعات ولا يضعون فكرا . هم مجرد وسائل تظهر الحضارة من خلالها دون أن يكون لهم الفكر خلقا وابداعا . فسواء كان المعبر عن الفكرة هذا أم ذاك فان الفكرة هى موضوع البحث ، والحضارة ليست تاريخ أشخاص بل مجموعة أفكار يهمنا تحليلها ومعرفة دلالتها بالنسبة للفكر وأثرها فى الواقع . وفى علم الكلام خاصة ، يستحيل وضع فرقة معينة فى نظرية معينة أو شخص محدد تحت رأى محدد لأنه لا توجد فرقة واحدة متجانسة . كل فرقة تضم عشرات الفرق الصغيرة . ولكل منها رأى مستقل وأحيانا رأى مضاد . كما أن الشخص الواحد قد تكون له عدة آراء مختلفة حسب كل مسألة . قد يكون فى التوحيد معتزليا ، وفى العدل أشعريا ، وفى الامامة شيعيا . هناك مثلا أهل التوحيد والعدل ، وأهل التوحيد والامامة ، ولا توجد فرقة الا ولها نقيض ، ولا توجد فرقة لها نقيض الا ولهما فرقة ثالثة تحاول التوسط بينهما ، وكذلك الحال فى الآراء والمذاهب . وبالتالى فان معرفة « من قال ماذا » من أصعب الأمور فى علم الكلام خاصة وأن العلماء لم يكتبوا بأنفسهم بل روى عنهم من أصدقائهم وأعدائهم على السواء . ويضيع الجهد فى تصحيح نسبة المقالات أكثر من ضياعه فى تحليل الأفكار (٨٨) .

وليست مهمتنا نقد العلماء وبيان عوراتهم . فما أسهل ذلك . ليست المعرفة معهم بل مع بناء فكرى قديم نشأ فى ظروف تاريخية قديمة

---

(٨٨) ويتضح ذلك فى كتاب « الانتصار » للخياط فى الرد على ابن الراوندى الملحد !

ويعـــاد بناؤه من جديد طبقا لظروف تاريخية جديدة . المعركة مع البنـــاء الحى الذى مازال يؤثـــر فينا لا مع البنائين الذين واراهم التراب . ومن منا ليس له أخطـــاء أو عورات ؟ ومن منا لم يقع فى تناقضات ؟ المهم هـــو اعادة بنـــاء القديم ،واستقـــامة المعوج . بل ان فكرة الخطأ من الناحيـــة الحضارية لا وجود لهـــا . كل مفكر ما هو الا معبر عن موقفه الحضارى ، والمواقف الحضارية تتمرج بفعل التاريخ ، ويكون الخطأ فقط هو أخـــذ موقف حضارى مخالف للحظة التاريخية التى يوجد فيها المفكر أى أن يعبر عن موقف حضـــارى سابق (الحركة السلفية) أو عن موقف حضـــارى قادم (الحركة العلمانية) . الصواب فى التاريخ هو التعبير عن المـــوقف الحضـــارى الحالى (التراث والتجديد أو اليسار الاسلامى) . يكـــون الخطأ هنـــا بمعنى الجمود ، والتأخر ، وتخلف الفكر عن الواقع ويكـــون الصـــواب هو الحركة ، والتقدم ، ومواكبة الفكر للواقع . أما الخطـــأ بمعنى غيـــاب الاتساق الداخلى فهو خطأ صـــورى خالص لا يهمنا فى شىء . لســـنا أمام مقدمات نستنتج منها نتائج بل أمام واقع حى نحـــاول المساهمة فى تطويره ، وفى القضاء على معوقـــات تقدمه مهمتنا عمليـــة لا نظرية ، وغايتنـــا اجتماعية لا صورية ، ومنطقنا التغيير لا منطق الاتساع، أى مطـــابقة بنـــاء الفكر مع حركة الواقع وليس مجرد مطابقة الفـــكر الصـــورى مع الواقع الأبـــدى . بل ان تغيير الواقع هو أقصى محاولات تحقيق اتســـاق الفكر مع الواقع ، والغـــاء المسافة بين نظام العـــالم ونظام الوحى الذى هو نظـــام الطبيعة وهى تنحو نحو الكمال ، نحـــو التحقيق والغاية . بل ان الغـــاية ليس حل المسائل الكلامية بل ارجاعها واحدة تلو الأخـــرى الى ظروفها النفسية والاجتماعية الأولى التى نشأت منهـــا ثم ردها الى الأسس النفسية والاجتماعية الحالية لمعرفة مـــدى فاعليتهـــا سلبا أم ايجابا ثم اختيار احد الحلول من البدائل القـــديمة المطروحة والتى يفرضهـــا بناء الشعور المعاصر طبقـــا لحاجات الجيـــل ومطالبه . فلا توجد هناك حلول نظرية صـــائبة وأخرى خاطئة بل توجد حلول فعالة ومؤثرة تهدف لصالح فئة أو لصالح مجموع الأمـــة ، تحقق مطلب الســـلطة الشرعية والطـــاعة أو مطلب المعـــارضة فى الـــرفض

والثــورة (٨٩) .

ولم نقتف أثر رسالة أو كتاب ، شرحــا أو تلخيصا ؛ بل اتبعنا بنــاء العلم ذاته ، تكملة من جميع المذاهب والفرق . ولم ننتسب الى فرقة دون أخرى أو مذهب دون آخر بل حاولنا تحليل جميع المذاهب والفرق تحليلا علميــا موضوعيا ، لا هدف لنــا الا نشأة الأفكار وآثارها فى الســلوك والتوجيه مع أن وجداننــا معتزلى ، وهدفنا تطوير الاتجاه الاعتزالى خطوة نحو عقل الثورة من أجل اقامة « لاهوت » شــامل للثورة . وقد احتفظ التاريخ لنــا بمؤلفات الأشــاعرة أكثر من مؤلفات المعتزلة . كان المعتزلة قليلى الكتابة ، وأهل مناظرة ورأى . كانوا أقرب الى قادة الفكر ، ومؤسسى الحركات ، مما لا يسمح لهم ذلك الموقف بالتأليف كما كانوا أهل معارضة علنيــة من الداخل ، ومواقف مشهودة ، وقيادة أمة ، وانارة فكر ، وهذا أيضــا قد يمنع التأليف على عكس تراث السلطة وتجنيد النظار ، وحشد الأقلام وتفرغ المنظرين له(٩٠) . هذا بالاضافة الى قصر عمــر المعتزلة بعد أن انهتهم المحنة ، فضــاعت كتبهم واندثرت ، وبعد أن ســادت الاشعرية وراجت كتبهم ، خاصة وأنهم كانوا يمثلون التراث والســلطة فى آن واحد ، وكانت العقيدة الرسمية السائدة منذ محنة المعتزلة حتى اليوم . كمــا أن تعبير الأشــاعرة عن ايمان العوام والعقائد الشــعبية والفكر الشــائع جعلهم أقرب الى الاستمرار والدوام فى مقابل تعبــير المعتزلة عن مواقف تستلزم وعيا وبصيرة لا تتوافر فى كل عصر ولا توجد عند كل النــاس . وقد استمر « علم الاشعرية » بعد اكتمال العلم فى

---

(٨٩) أنظر « التراث والتجــديد » ، اعادة الاختيــار بين البدائل ص ١٨ — ٢١ أنظر أيضا الخاتمة « مــن الفرق المذهبية الى الوحــدة الوطنيــة » .

(٩٠) مثل المسيح وسقراط قديما ، والأفغــانى حديثا . ومع ذلك يحفظ لنا التاريخ بعض أسماء كتبهم مثل « الرد على القدرية » لعمرو بن عبيد ، « أصناف المرجئة » لواصل بن عطاء ، « المنزلة بين المنزلتين » ، « معانى القرآن » ، « الخطب فى التوحيد والعدل » ، « ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد » ، « السبيل الى معرفة الحق » ، « الدعــوة » ، « طبقات أهل العلم والجهل » ، وكل ذلك لواصل بن عطاء أيضا .

الشروح والملخصات تعبيرا عن الواقع المستتب ، وسكون الفكر ، والركود الحضارى العام (٩١) . لم نستعمل مؤلفات شيعية لأن الفكر الشيعى ليس موجها لسلوك الجماهير ، وليس مخزونا فكريا عندها بالرغم من حب آل البيت ، وتقديس ولاة الله الصالحين فى الدين الشعبى . كان يجوز الاعتماد على مصنفات شيعية لو كان المؤلف ايرانيا أو لو كان الفكر الشيعى سائدا وموجها سلبا أم ايجابا . ولا يعنى هذا الانقطاع عن الفكر الشيعى والانعزال عنه وذلك لأنه نمط مثالى يوجد فى كل عصر ، ويظهر فى كل حضارة ، ويتكرر فى كل زمان ومكان . ربما لو شئنا اقامة حوار بين الفكر الشيعى والفكر السنى ألآن لجاز تناول الفكر الشيعى ولكن مهمتنا ليست اجراء مثل هذا الحوار الذى يقصمه التاريخ وتمنعه الاحقاد والضغائن المتوازنة بل الرجوع الى وحدة الفكر الأولى وربطه بواقع المسلمين الحالى . فالوحدة تأتى من الفكر ومن الواقع وليست من توحيد العقائد التاريخية أو اجراء حوار بينها لا يتعدى بعض المتخصصين المتفيهقين ، ولا يتجاوز اهتمام الساسة ، وأهل المراسيم .

ولم نشأ التركيز على صلة الكلام بالعلوم الأخرى فذلك موضوع آخر (٩٢) . ولكننا أشرنا اليها بمقدار اشارة علم الكلام اليها اما عرضا فى نقد بعض التصورات الفلسفية خاصة بقدم العالم والمادة أو بعالم الأفلاك أو بعض مدارك العلوم فى التصوف فيما يتعلق بالالهام أو بعض الاحكام الشرعية فيما يتعلق بالنسك . والاشارة الى أصول الفقه اوضح لأن علم أصول الدين وعلم أصول الفقه كلاهما علم للأصول . أما الاشارات الى علم الكلام من العلوم الأخرى فذلك ادخل فى هذه العلوم منها فى علم الكلام . فذكر علم الكلام فى علوم الحكمة يبين موقف علوم الحكمة من علم الكلام وليس موقف علم الكلام من علوم الحكمة . وكذلك

---

(٩١) « علم الأشعرية » تعبير ابن رشد فى الهجوم على الأشاعرة خاصة فى شروحه على ارسطو كما هو واضح فى « تفسير ما بعد الطبيعة » .

(٩٢) هذا هو موضوع الجزء الثامن « الانسان والتاريخ » ، محاولة فى بناء وصف الحضارة الاسلامية وتطورها .

الاشـــارة الى علم الكلام فى علوم التصـــوف تبين موقف علوم التصـــوف من علم الكلام اكثر مما تبين موقف علوم التصوف . هذه المادة الكـلامية لا تدخل فى بناء علم الكلام بل تدخل فى أبنية العلوم الأخرى(٩٣) .

ولم نشـــأ الاعتماد على منهج النص ، وذكر كل النصوص الدينيـــة التى تعتمد عليها هـــذه الفرقة أو تلك . فبالرغم من أن هـــذه النصوص اصـــل للفرقة ولنشأة الاتجـــاه الا أنهـــا أصل واحد ، وهو الأصـــل الفكرى أو العقـــائدى . وهناك أصل ثان وهو الدوافع النفسية والمصالح الشخصية والظروف الاجتماعية التى امتلأت النصـــوص بها ففسرتهـــا وأولتها . النصوص مجرد قوالب يمكن ملؤها حسب مقتضيات كل موقف ، فالموقف هو الأصـــل المحدد لا النص ، وهو ما نريد اعادة بنائه لمعـــرفة الدوافع النفســـية والظروف الاجتماعية التى من خلالهـــا نشأت الفرقة وخرج المذهب . الاعتمـــاد على النصوص وحدها هو تفســـير للفـــكر وللواقع من خارجهما وكأن الأفكار والوقائع توجد فقط بوجود النصوص ، وكأن الألفاظ لها الأولوية على المعـــانى والأشياء . صحيح أن النصوص نفسها اساس جميع المذاهب ولكن لا يمكن من خـــلال النصوص وحدها معرفة تنوع هذه المذاهب وتفرقهـــا وتشعبها بل وتضاربها وصراعاتهـــا حتى الموت . هذا بالاضافة الى انه لا يوجد نص لا يمكن تأويله ، ولا يوجد نص صريح الدلالة الا وله نص صريح مقابل . النصـــوص اذن لا تفسر نشـــأة فرقة على التحديد بل تفسر جميع الفرق وجميع الاتجاهات مهمـــا بلغ تضاربها وتشتتها . كما أن الاعتماد على النصوص يكسر اتســـاق تحليل الواقع كمـــا يكسر اتساق الخطاب النظرى . أن تحليل الواقـــع يعتمد على تحليل الوقائع نفســـها وعلى وصف الأشياء على ما هى عليه . ولن يلغى النص الواقعة اذا كانت موجـــودة كما أنه لن يوجد واقعة ان

---

(٩٣) يظهر موقف الفلسفة من علم الكلام مثلا فى « مناهج الأدلة » لابن رشد كما يظهر موقف التصوف فى « الجام العوام عن علم الكلام » للغزالى ، وموقف الفقهاء مثلا فى « ذم الهوى » للهروى .

انظر صورة باقى العلوم الاسلامية فى علم أصول الفقه كنموذج لذلك فى رسالتنا Les Méthodes d'Exégèse.

لم تكن موجـــودة . كما يقضى النص على استقلال الخطاب ، ويجعل الفكر قائمـــا على براهين خارجية عنه وهى ظنية فى حين أن الدليل أســـاسا هو الدليل العقلى أى الدليل اليقينى الداخلى . ولما كانت الأدلة العقلية كل منهـــا يصـــدر عن الآخر فان الموضوع يتحدد ببداهة العقل ، والنص لن يغنى عن الدليل العقلى ان غاب ، ولا ينقض الحجـــــة العقلية ان وجدت (٩٤) . والنصوص نفســـها اما عقل أو واقع . هى عقل لأنهـــا قائمة على العقل ، فلا يوجد شىء فى النص الا ما اعتمد على العقل أولا . العقل أســـاس النقل على ما هو معروف فى تراث القدماء . والنص هـــو الواقع على ما هو معروف من « أسباب النزول » وهى الوقائع الأولى التى جاء النص واصفـــا ومشرعا لها ، وكذلك « الناسخ والمنســـوخ » اللذان يدلان على تكيف الوحى طبقـــا لتغيرات الواقع وقدرات الانسان وامكانيات التحقيق (٩٥) . الرجـــوع الى العقل والاعتمـــاد على الواقـــع اذن رجوع الى مصدر النص والتقـــاء معه من حيث أصوله من أجـــل فهمه وحمـــايته من أى تأويل مغرض . وان استعمال النصوص كحجـــة يقتضى ايمانا مسبقا بهـــا سواء من الباحث أو من القارىء . وذلك يقلل من درجة شمولية البحث وعلميته ودرجة استقبال جمـــاهير القـــراء له . فى حين أن تحليل العقل لا يتطلب أى ايمـــان مسبق بشىء ، ولا يتطلب الا العقل الصريح أو رؤية الواقع الموصـــوف . ولا يعنى ذلك اننا نلجـــأ الى استعمـــال الحجج العقلية التى تتشعب فى عديد من التقسيمات حتى تخرج على مســـتوى الفهم ، فتتحول الى جدل عقيم أى الى دلائل أصعب فى الاقتنـــاع من الموضـــوع ذاته . وقد حولنـــا هذه الأدلة قدر الامكـــان الى خبرات شعورية حتى يمكن أن تكون أكثر اقناعا ، وأوضح مضمونا ، وأيسر فهمـــا . حولنا العلم من علم جدلى الى علم برهـــانى ، ومن علم صـــورى الى علم حى . هذه الحجج العقلية المتشعبة هى فى الحقيقـــة الجوانب المختلفة للواقع معروضـــة عرضا صـــوريا خالصا . الاحتمالات

---

(٩٤) أنظر الفصل الثالث : نظرية العلم . وسيكون موضوعا للجزء الثالث بأكمله من « التراث والتجديد » وهو « نظرية التفسير » .

(٩٥) أنظر « ماذا يعنى أسباب النزول » ؟ وأيضـــا « ماذا يعنى الناسخ والمنسوخ » ؟ فى قضايا معاصرة (٤) فى اليسار الدينى .

الصـــورية فى حقيقة الأمر هى امكانيات واقعية . واذا اقتضت الضرورة ، وحتى نبين مصـــدر الفكر ووحدته الأولى فى النصوص الدينية قد نذكـــر بعضا من الحجج النقلية فى الهوامش السفلى واعادة تفسيرها حتى تتفق مع الحجج العقلية ورؤية الواقع . والقدح فى التفســـير لا يكون قدحـــا فى العقل . ولو عورض التفسير بتفســـير آخر فان حجج العقل تظـــل باقية لأننا نحتكم الى مقياس ثالث يشمل العقل والنقل معا وهو الواقـــع الذى نعيش فيه . اليقين من العقل من حيث الاستدلال ، والنقل يأخـــذ يقينه من العقل ، والاختلاف فى تفسير المنقول راجـــع أساسا الى اختلاف فى فهم المعقول . ولكن الواقع هو الذى يعطى مادة اليقين التى يحللهـــا العقل فى التجربة المبـــاشرة . وسنشير الى الحجج النقلية ليس باعتبـــار تفسير صـــورى لها بل لتحليل أثرها عند سامعيهـــا ، ومدى تعبيرها عن متطلبـــات الواقع من أجل العثور على البنـــاء النفسى الاجتماعى الذى قد تكشف عنه الحجج النقليـــة من اجل توجيهها نحوه بالتغيير أو استدعاء حجج نقليـــة أخرى تعطى هذا البنـــاء دفعا وقوة وشرعية .

ومع ذلك فقد اعتمدنا على كثير من المادة الكلامية ووضعناها أحيـــانا بين قوسين . ولا يعنى ذلك اننـــا نستشهد بها بل نعطى عينة من مادة نحللهـــا . قد نسقط عبارة او عبارتين من الوسط لا تخل بالفكرة أو تحدث اضطرابا فى الســـياق . ووضعنا كل ذلك فى هوامش الصفحـــات حتى لا ينكسر الاتســـاق الداخلى للفكر وبالتالى يكون الجديد فى صلب الصفحة والقديم أســـفلها . ووجود النصوص فى الهوامش أســـفل الصفحات ، بالرغم من ثقلهـــا وارهاقها للقراء ، ضرورى . فهذا هو « التراث » ، وتحليلنـــا لها فى أعلى الصفحة هو « التجديد » . وبذلك يستطيع القـــراء أن يحكموا ويقارنوا بأنفســـهم بعد أن يقرأوا « التراث والتجديد » ســـواء فى جزئه الأول « من العقيد الى الثورة » أو فى أجزائه التالية . فغالبـــا ما لا تتاح لهم فرصة الحصـــول على نصوص دالة من القديم اما لصعـــوبة الحل أو لضيـــاع وسط النصـــوص غير الدالة . النصوص من التـــراث تسمح للقراء ، العـــامة منهم أو الخاصـــة بالاحتكاك بالتراث وأخـــذ انطباعات منه بالموافقة أو المخالفة ، بالقبول أو بالرفض ، بالارتيـــاح أم بالغضب ، وهى المادة الشعورية التى يقوم « التجديد » بتحليلهـــا . وبذلك أكون قد خففت عن القراء عنـــاء البحث والتمحيص عن القديم ،

وأكون قد قدمت لهم ، ما لم تتح لهم الفرص للتعرف عليه ، وأكون قد أبرزت التراث وقدمته ، ووضعته فى شعور القراء المعاصرين بدل انزوائه وانزوائهم . أى أننى أكون قد قمت بمهمة تقديم الطرفين بعضهما للبعض الآخر بعد تباعد وتجاهل ونسيان . والنصوص المذكورة ثلاثة أنواع : الأولى نصوص مخالفة تبعث على الغضب حتى يغضب القراء معى على القديم ويشاركوننى فى الهم ، ويعطوننى الحق ، ويعذروننى ، ويفهمون موقفى (٩٦) . والثانية نصوص موافقة يمكن أن يثق بها القراء، تساعدهم على النقد والرد والتطور وحتى يعلم القراء أن مواقفى لم تأت من فراغ ، وليست مجرد هوى ، بل لها ما يدعمها أيضا عند القدماء ، ولكنها انزوت واختفت باختفاء المعارضة واستتباب النظام . والثالثة نصوص محايدة يمكن اعادة بنائها ، وتكون نموذجا لعينات من التحليل ، يعاد صياغتها من جديد أو ينسج على منوالها بتحليلات جديدة فى المناهج أو فى الموضوعات . ولكن الغالب هو النصوص المخالفة فالغضب أهم من الرضى ، والحزن أجدى من الفرح ، على الأقل فى لحظة الهزائم الحالية ، والثورة على القديم أوجب من الايمان به . ربما استكثرنا من النصوص ، وربما تكررت لدرجة انها قد تصبح نصف الدراسة أو على الأقل ربعها حتى تتضخم الدراسة وتصبح صعبة على القراء فى عصر لا يود الا السرعة ولا يتحمل الا العرض السريع المقتضب (٩٧) . والحقيقة أننا أردنا الدراسة شاهدا على التراث والتجديد معا ، وصورة للماضى والحاضر فى آن واحد ، وذلك حتى يرى القراء كيف يخرج القديم من الجديد، وكيف يخرج الجديد من القديم ، وحتى تكون عونا لكل طالب علم أو قائد أمة . من أراد القديم وجده ، ومن أراد الجديد وجده ، ومن أراد الاثنين معا وجدهما معا . وقد سبب هذا ربما طولا لا فائدة منه ولكنه ضرورى . فالدخول فى أعماق التراث هى الخطوة الأولى لاكتشاف الجديد . ولا ينفع

---

(٩٦) مثال ذلك النصوص الأولى الواردة فى المقدمة لبيان اتحاد الدعوة لله بالدعوة للسلطان .

(٩٧) وقد اتبع هذا المنهج الشيخ مصطفى عبد الرازق فى « التمهيد لتاريخ الفلسفة فى الاسلام » مع طلابه وليس مع الجماهير العريضة ، وفى وسط الصفحة وليس فقط فى الهامش .

مس التراث على نحو سطحى باشارات عابرة لأنه موضوع البحث والتحليل . « التراث والتجديد » فيه غناء عن التراث الماضى لأنه يجمع ويعرض التراث كله كشاهد على التحليل وكمصدر له حتى تتم المقارنة بينه وبين الجديد حتى يكون القارىء حكما ويكون قاضيا . وقد تكون هناك عدم دقة فى فهم النصوص او خطأ فى فهم التحليلات ، ولكن ذلك يحدث فى كل بحث .وحتى على افتراض وقوع خطأ فى فهم نصف المادة وفى نصف التحليلات يبقى المنهج سليما ، ويظل الموقف صحيحا يكشفه النصف الآخر من الفهم والتحليل الصحيحين . قد نتخلى أحيانا عن دقة التعبيرات ، ونسقط الفروق الدقيقة عن قصد لأن المقصود ليس البحث عن الدقيقات بل عن أمهات المشاكل ، كيف نشأت ؟ وما دلالتها ؟ هل تفيد معنى أم انها تحصيل حاصل ؟ هل تعبر عن وقائع أم هى تعبيرات انشائية خالصة ؟ لا تحتوى الدراسة على معلومات ، فالمعلومات محفوظة فى القديم بوضوح وتمام وكمال ، ولكنها تحتوى على تحليلات ، واعادة وضع للمشاكل وضعا صحيحا ، واعادة بناء لها طبقا لروح العصر . ولذلك فهى تحتاج الى مشاركة من القارىء الذى بامكانه اقامة هذه التحليلات بنفسه . ان وجدها صحيحة وافق واتفق وان وجدها مخالفة خالف ورفض ، وذلك لأن هذه التحليلات تعبر عن حياته وعن موقفه ، وعن وجوده فى هذا العالم ، وعن مساره فى حركة التاريخ .

وقد كان القدماء على وعى بالكم . فكثيرا ما كان الدافع على التأليف هى مؤلفات مطولة مسهبة أو مختصرة مخلة ، ثم يأتى المؤلف لتحديد الكم المتناسب بين التطويل الممل والايجاز المخل . وفى الغالب لا يتحقق الغرض فالذى يريد الاختصار يطيل ، والذى لا يريد التكرار يكرر . وقد يقصد المؤلف التكرار من اجل البيان ، أو لأجل العرض أولا ثم صدق النقد ثانيا (٩٨) . ويطيل المؤلف اذا كانت مصنفاته املاء أو تدوينا من

---

(٩٨) « رسمت لكم كتابنا هذا الملقب بكتاب « التنبيه » ما فيه دليل يغنى ، وكفاية تقنع متدبرها وشرطى فيه الاختيار ، وليس تكرارى للبيان بمخرجى فيه الى تطويل ، فلا تنسبنى فيه الى ذلك ، وانما تكرارى للبيان ، وجمعى له فى موضع ، وتلويحى به فى آخر الألفاظ ترد مختلفة ، وأشياء لا وجه لتركى لها ملقاة على سبيل الحذر من التطويل » . التنبيه ص ١ .

تلميذ أو مريد ، ومن ثم يحتاج الى تلخيص وتركيز . أو اذا كان جامعا لمادة سابقة فانه يحتاج الى تركيز لأن الجمع كثيرا ما يتكرر أو اذا كان جدلا أو تفنيدا أو ردا وذلك أنه يحتاج الى ابراز رؤوس الموضوعات التى تكون البناء الرئيسى للعلم . قد تكون الاطالة بلا مبرر ، مجرد اسهاب ، وقد تكون تشويشا على المذهب حتى تفقده أساسه العقلى . وقد يكون الاختصار مخلا بالمذهب غير منصف له ودون تبرير كاف لأسسه العقلية خاصة لو كان المؤلف من خصومه فانه يبخسه حقه . ولكن معظم المؤلفات تركز على ضرورة الاختصار (٩٩) . فهو أكثر قدرة على التعبير عن القصد ومضمون الفكر ، وابراز البناء الكلى الشامل للعلم . وبعد ذلك يمكن ملؤه فيما بعد بأية مادة تحليلية ومن أى عصر (١٠٠) . للتطويل عيوب كبيرة اذ أنه يمنع من الاتصال الوجدانى بين القارىء والكاتب ، ويفقد القارىء حماسه ، كما يفقد الكتاب دلالته ، وكل كتاب له هدف أو هدفان يتم التركيز عليهما من أجل التعبير عن دعوة العصر وحتى يكون للكتاب فائدة . الاطالة سيحان لهذا التركيز ، وطمس لهذه الدعوة . ونظرا لأهمية

---

(٩٩) « فحدانى ما رأيت من ذلك على شرح ما التمست شرحه من أمر المقالات واختصار ذلك وترك الاطالة والاكثار » مقالات جـ ١ ، ص ٣٣ ، « لا آلو جهدا فى الاختصار ، وتحرير المعانى والأدلة والألفاظ » التمهيد ص ٣٤ ، « وأشرنا فى كل مسألة منهـا الى أصولها بالتحصيل دون التطويل ... وأشرنا فيها الى نصرة الحق بدليل يكشف منه على الايجاز من غير تطويل ... فهذه أصول النظر لا يشذ منها عن مقاصد النظر شىء أتينا فيها بالمقاصد ، وأضربنا عن التطويلات والتكريرات » . الشامل ص ٢٢٣ ، « أما بعد ، فقد التمس منى جمع من أفاضل العلماء وأماثل الحكماء أن أصنف لهم مختصرا فى علم الكلام ، مشتملا على أحكام الأصول والقواعد دون التفاريع والزوائد . فصنفت لهم هذا المختصر » المحصل ص ٢ ، « أمليته أوان الدعة والاستراحة عن فتور المطالبة ، سالكا فيه الايجاز ، من غير تعمية والغاز » حاشية التفتازانى ص ٢ .

(١٠٠) « واذا الأصول التى تكلم فيها الأفاضل من المسلمين قد سقتها ، ومنها ما قد أوضحته شرحا ، ومنها ما قد اكتفيت عن شرحه بما أعدت من ذكره فجاز فى موضعه على كماله ، وفى موضع على بعضه أن يدرك ما فاته من كماله . فالى هذا عزوت ، واليه أشرت ، فلا يقولن أحد ينظر فى كتابنا هذا انه قد كرر فيه ما قد أتى به فى موضع قد كفى ذلك عن تكراره . وانى أحب الايجاز فى الأمر كله » . التنبيه ص ١٣ — ١٤ .

هذا الموضـــوع ، العلم من حيث الكم ، تعقد له مسألة خاصة فى نهـــاية الكتاب من أجل التنبيه عليهـــا (١٠١) .

ونادرا ما تأتى المصنفات من أجل التطويل . وفى نفس الوقت يضيف البعض منها زيادات اما لمادة قديمة أو لتحليـــلات من مـــادة العصر التى ازدهرت وأصبحت جزءا من الثقافة العـــامة . وغالبا ما يحدث ذلك فى الشروح . والا من أين يأتى الشارح بمادة شرحه ان لم يكن من داخلها عن الشرح اللغوى والعقائدى أو منخارجها عن طريق الزيادات والاضـــافات من مادة خارجية كلامية أو غير كلامية (١٠٢) ؟ ومع ذلك ، تنحو معظم المصنفات نحـــو رفض الخطأين معـــا : الاختصـــار المخل والتطـــويل الممل خاصة فيما يتعلق بحجج الخصوم حتى تتحقق الأمانة فى عرضها ونقلها

---

(١٠١) « ودع عنك ما ســـودت به أوراق كثيرة من تطـــويلات ، وترديد عبارات لا تشفى غليل طالب ، ولا تسكن نهمـــة متعطش . ولن يعرف قدر هذه الكلمات الوجيزة الا من انصرف خائبا عـــن مقصده بعـــد مطالعة تصانيف كثيرة ، فان رجعت الآن فى طلب الصحيح الى ما قيل فى حد النظر دل ذلك على انك لم تخلص من هذا الكلام بطائل ولن ترجـــع منه الى حاصل » الاقتصاد ص ١٢ ، « والذى هدانى على ايراد هـــذه الأبحاث أمران : معرفة اصطلاح القوم ، وتحقيق ما ذهبوا اليه فى حقيقة الأكوان تسلقا اليها مما قالوه به من لوازمها . وأن لا تظن بتكابنا هـــذا عوازة لها قصورا والا فلا تجدى فى المطالب المهمة زيادة طائل . ولولا هاتان الغايتان لم نطول الكتاب ، وليس من دابى الاسهاب . وأذكـــر هذا القدر لدى ما عسى تعثر عليه فى غير هذا الموضع فتكف لائمتك عنى » شرح المواقف ص ٣٢١ — ٣٢٢ والملاحظة فى آخر الكتاب وليس فى المقدمة . « وشرحتها شرحا جمع خلاصة مباحث الفن سلكت فيه طريق الايجاز مع سهولة فى العبارة مقتصرا على ايضاح العقائد وحل المواضع المشكلة » القول ص ٢ . ويمكن التعبير عن ذلك شعرا مثل :

لطيفـــة صغـــيرة فى الحجـــم لكنهـــا كبـــيرة فـــى العـــلم
تكفيك علمـــا ان ترد أن تكتفى لأنهـــا بزبـــدة الفـــن تـــفى

الخريدة ص ٨ — ١٠ .

(١٠٢) « هذه فوائد بل موائد ، قربت بها من أراد أن يطلع على شرح العقائد ، ويجمع زوائد عوائد هى أتم الزوائد ، وهى التى تعـــود الى تدقيق النظر وتحديد البصر نعم القائد ، ولتوارد أبكار الفـــكر حبذا الصائد » . حاشية الاسفراينى ص ٢ .

مستوفاة لقوة الحجج وضرورة الاقتناع . ويحدد كل مصنف منذ البداية الهدف من مصنفه وأسلوبه المتبع ، وعيوب التأليف فى عصره ، وأوجه نقص المصنفات التى أمامه ، من اختصار أو تطويل أو نقص فى الحجة والبرهان واكتفاء بالخطابة والاقناع أو اشارة الى المقاصد من بعيد أو زيادة واسهاب فى السؤال والجواب ، وكثرة الاستدلال أو الاعتماد على الأغاليط لترويج الرأى أو الاحتواء على تناقض داخلى فى الاستدلال وترتيب المقدمات واستنتاج النتائج أو الازدحام بالمادة المكررة كتحصيل حاصل أو تجميع لكل شىء دون تمحيص أو تدقيق . يأتى مصنف جديد ويتخلى عن كل هذه العيوب ، ويأتى بأضدادها محاسنا (١٠٣) .

---

(١٠٣) « فان كثيرا من الناس كتبوا فى افتراق الناس فى دياناتهم ومقالاتهم كتبا كثيرة جدا . فبعضهم أطال وأسهب ، وأكثر وهجر ، واستعمل الأغاليط والشغب فكان ذلك شاغلا عن الفهم قاطعا دون العلم . وبعض حذف وقصر واختصر وأضرب عن كثير من قوى معارضات أصحاب المقالات فكان فى ذلك غير منصف لنفسه من أن يرضى لها بالغبن فى الابانة ، وظالما لخصمه فى أنه لم يعرفه حق اعتراضه ، وباخسا حق من قرأ كتابه اذ لم يغنه عن غيره » الفصل جـ ١ ، ص ٣ ، « وانى قد طالعت ما وقع الى من الكتب المصنفة فى هذا الفن فلم أر ما فيه شفاء لعليل أو رواء لغليل سيما والهمم قاصرة والرغبات فاترة ، والدواعى قليلة ، والصوارف متكاثرة ، فمختصراتها قاصرة عن افادة المرام ، ومطولاتها مع الأسآم ، مدهشة للافهام . فمنهم من كشف عن مقاصده القناع . وقنع من دلائله بالاقناع ، ومنهم من سلك المسلك السعيد ، لكن بلحظ المقاصد من بعيد ، ومنهم من غرضه نقل المذاهب والأقوال ، والتصرف فى وجوه الاستدلال ، وتكثير السؤال والجواب ، ولا يبالى الام المآل . ومنهم من يلفق مغالط لترويج رأيه ، ولا يدرى أن النقاد من ورائه ، ومنهم من ينظر فى مقدمة مقدمة ، ويختار منها ما يؤدى اليه بادىء برأيه ، وربما يكر بعضها على بعض بالابطال ، ويتطرق الى المقاصد بسببه الاختلال ، ومنهم من يكبر حجم الكتاب بالبسط والتكرار ليظن انه بحر زخار ، ومنهم كمن هو حاطب ليل ، وجالب رجل وخيل ، يجمع ما يجده من كلام القوى ينقله نقلا ، ولا يستعمل عقلا ، ليعرف أغث ما أخذه أم سمين ، وسخيف ماء ألغاه أم متين ، فحدانى الحدب على أهل الطلب ، ومن له فى تحقيق الحق أرب الى أن كتبت هذا كتابا مقتصدا لا مطولا مملا ، ولا مختصرا مخلا ، أودعته لب الألباب ، وميزت فيه القشر من اللباب ، ولم آل جهدا فى تحرير المطالب ، وتقرير المذاهب ، وتركت الحجج تتبختر اتضاحا ، والشبه تتضاءل افتضاحا ، ونبهت فى النقد

والحركات الإصلاحية الحديثة تنسج أيضـــا على نفس المنوال ، وتـــرفض الايجاز والتطويل وتؤثر التركيز على وحدة الفكر وترك الاختـــلافات بين المذاهب ، والجمع بين القـــديم والجديد طبقا لحاجات العصر مع التركيز على الوضوح والبساطة فى الفهم (١٠٤) ، كما أشارت المقدمات الايمانية الى حجم المؤلف ونسبته من الاختصـــار والتطويل ، والايجاز والاطناب .

= والتزييف ، والهدم والترصيف على نكت هى ينابيع التحقيق ، وفقر تهدى الى مظان الدقيق ، وأنا أنظر من الموارد الى المصادر ، وأتأمل فى المخارج قبل أن أضع قدمى فى المداخل ثم أرجع القهقرى أتأمل فيما قدمت هل فيه من قصور ، وأرجع البصر كرة بعد أخـــرى هل أرى من فتور ، حافظـــا للأوضـــاع ، رامزا مسبقا فى مقام الرمز والاشباع حتى جاءت كما أردت ، ووفق الله وسدد فى اتمام ما قصدت ، جاء كلاما لا عروج ولا ارتباب ، ولا لجلجلة ولا اضطراب ، متناسيا صدوره وروافده ، متعانقا سوابقـــه ولواحقه ، بكرا من أبكار الجنان ، لم يطمثها من قبل أنس ولا جان » المواقف ص ٤ ـــ ٥ ، « فهذا شرح لطيف على مقدمتى المسماه بالخريدة البهية التى نظمتها فى العقائد الوحيدية ، يوضح معانيها ، ويشيد مبانيها ، اجتنبت فيها الاختصار المخل ، وأعرضت عن التطويل المل ، واقتصرت فيه على تحرير البراهين مع الفوائد التى يزداد بها اليقين » شرح الخريدة ص ٣ .

(١٠٤) « رأيت المختصرات فى هذا الفن ربما لا تأتى على الفرض من افادة التلامذة والمطولات تعلو على أفهامهم ، والمتوسطات ألفت لزمن غير زمانهم . فرأيت من الاليق أن أملى عليهم ما هو أمس بحالهم . فكانت أمالى مختلفة ، تتغاير بتغاير طبقاتهم ، أقربها الى كفاية المطالب ما أملى على الفرقة الأولى فى أسلوب لا يصعب تناوله وان لم يعهد تداوله تمهيد مقدمات ، وييسر منها الى المطالب ، ومن غير نظر الى صحة الدليـــل ، وان جاء فى التعبير على خلاف ما عهد من هيئة التأليف راميا الى الخـــلاف من مكان بعيد حتى ربما لا يدركه الا الرجل الرشيد . . . قد يحتاج اليـــه القاصر ، ولا يستغنى عنه المكاثر على اختصار فيه مقصود ، ووقوف عند حد القول محدود ، قد سلك مسلكا فى العقائد ، مسلك السلف ، ولم يعب فى سيرة آراء الخلف ، وبعد عن الخـــلاف بين المذاهب بعد مملية عـــن أعاصير المشاغب . لكن وجدت فيه ايجازا فى بعض المواضع ربما لا ينفذ منه فى ذهن المطالع ، واغفالا ببعض ما تمس الحاجة اليه ، وزياده عما يجب فى مختصر مثله ، أن يقتصر عليه ، فبسطت بعض عباراته ، وحررت ما غمض من مقدماته ، وزدت ما أغفل ، وحذفت ما فضـــل » الرسالة ص ٢ ـــ ٣ .

ممنهـا المختصر ومنهـا المطول ، ومعظمها يحـاول أن يبتغى بين ذلك سبيلا . وبالرغم مما يبدو على مصنفنا هذا من طول الا انه حاول الجمع بين « التراث والتجديد » ، وبيـان الجذور التاريخية لأزمات العصر فى التراث القديم ، قراءة للماضى فى الحاضر ، ورؤية للحاضر فى الماضى . فلا يوجد تحليل قام به القدماء الا وتمت الاشـارة اليه ، قدر الوسـع والطاقة ، ليظل وسطا متناسبا بين ايجاز كتب العقائد والاصول واطناب كتب الحوار والجدل . وقد يكون أحد أسباب الاطـالة أيضا ضرورة وضع بعض النصـوص القديمة فى الهوامش حتى يشعر القراء بالتجارب التى نحللها ، وحتى يروا معنـا الجذور التاريخية لازمان العصر فى التراث القديم . فاذا ما عاش القراء تجارب القدماء فانهم قادرون على مراجعة تحليلات المعاصرين لهـا ، والتحقق من صدقهـا ، والا فانهم يحصـلون على المعانى دون تجارب ، وعلى الصورة دون مضمون (١٠٥) . لذلك نرجـو ألا يقرأ البحث كله دفعـة واحدة ، بل فصلا فصلا ، وموضـوعا موضوعا ، فكل فصل يضـع مشكلة مستقلة ، وكذلك كل باب يحتـاج الى مناقشـة وتدبر . وقد تكون احدى الفقرات أو العبارات أولى من الأخرى وأدل . لذلك كانت سـهولة الاسلوب مطلبى فى التأليف . فليس العلم هو التعقيد والتصعيب حتى يظن السـامع أنه أمام عالم عويص ، بل ان أسلوب العلم هو الأسلوب السهل البسيط الذى يستطيع أن يفهمه كل الناس ، وهو أسلوب « التراث والتجديد » . ليس العلم هو وعورة الاسلوب وصعوبـة المفاهيم ، وتعقيد الالفـاظ ، فذلك هـو التعالم . انمـا العلم هو المدون بأسلوب سهل بسيط ، يفهمـه العـامة قبـل

---

(١٠٥) تشير كثير من المقدمات الى موضوع الاختصار والتطويل ، وتكاد تجمع كلها على ضرورة الاختصار والايجاز ، (المعالم ، المحصـل ص ٢) ، « دون اختصار أو تطويل » (غاية المرام ص ٥) ، « هـذه فوائد غزيرة ، وعجالة وجيزة » (قلائد الخرائد ص ٣٧) . ومع الايجاز أحيانا ترفق سهولة اللفظ والعبارة (طوالع الأنوار ص ٦) ، « قريبة المأخذ للأفهام ، جعلتها على طريق السـؤال والجـواب ، وتساهلت فى عباراتها تسهيلا للطلاب » (الجواهر الكلامية ص ٢) . نفس المعنى فى اللمع ص ١٧ ، الانصاف ص ١٣ ، الاعتقاد ص ٤ ، الارشـاد ص ١ ، البداية ص ٢٩ .

الخاصة ، وهو ما سماه علماء البلاغة « السهل الممتنع » . هذه السهولة هى أحد دوافع الشروح والملخصات التى تحاول شرح العويص المعقد مع أنهـا أحيانا أخرى تشرح البسيط السهل زيادة فى السهولة والايضاح ! وتوخى البساطة فى الفهم التى يبغيها البعض انما تحدث بعرض المادة الكلامية عرضا عقليـا خالصا ، فالبداهة هو مقياس الفكرة ، وعلم أصـول الدين يقوم على اليقين العقلى ، وكل ما هو داخل فى الظنيـات ليس من صميم العلم . ومن مقتضيات البساطة التخلى عن المصطلحات العويصة كما حاولت بعض الحركات الاصلاحية الحديثة (١٠٦) .

أما روح العصر فهى التى نحتويها بين ضلوعنـا ، وهى تجاربنـا المعاشة ، وواقعنا المضنى ، وسلوكنـا اليومى . هى أساسا هذه المادة

---

(١٠٦) « وهو مع وجازة لفظه يحتوى على معانى كثيرة الشعوب ، متدانية الجنوب ، مسومة المبادىء والمطالع ، مقومة العوالى والمقاطع » الطوالع ص ٩ ، « وكلهم ، الا نحلة القسم ، عقد كلامه تعقيدا ، ينعذر فهمه على كثير من أهل الفهم ، وحلق على المعانى من بعد حتى صار ينسى آخر كلامه أوله ، وأكثر هذا منهم ستائر دون فساد معانيهم ، فكان هذا منهم غير محمود فى عاجله وآجله ... وبالغنا فى بيان اللفظ وترك التعقيد ... » الفصل ج ١ ، ص ٣ ، « هذا ولما رأينا أدلة التوحيد عصاما للتسديد ، ورباطا لأسباب التأييد ، والفينا الكتب المبسوطة المحتوية على القواعد الساطعة ، والبراهين الصادقة لا تنهض لدركها همم أهل هذا الزمان ، وصادفنا المعتقدات عرية عن قواطع البرهان رأينا أن نسلك مسلكا يشتمل على الأدلة القطعية والقضايا العقلية ، متعليا عن رتب المعتقدات ، منحطا عن جلة المصنفات ... » الارشاد ص ١ ، « فشرعت فى تأليف هذا الكتاب منبها على مواضع زلل المحققين ، رافعا بأطراف استار عوارت المبطلين ، كاشفا لظلمات تهويلات الملحدين كالمعتزلة وغيرهم من طوائف الالهيين على وجه لا يخرجه زيادة التطويل الى الملل ولا فرط الاختصار الى النقص والخلل ، تسهيلا على طالبيه ، وتيسيرا على راغبيه ... » . الغاية ص ٤ — ٥ « فحاولت أن أشرحه شرحا يفصل مجملاته ، ويبن معضلاته ، وينشر مطوياته ، ويظهر مكنوناته ... » شرح التفتازانى ص ٥ — ٦ ، « ولولا ذكره فى أولها من الاصطلاحات الكلامية لكان نفعها أكبر واقبال القراء عليها أكثر . فان أكثر أهل هـذا العصر لا يفهمون تلك الاصطلاحات بل أصبحت عندهم مـن المنفرات . وقد قلت هذا للمؤلف فاعترف بصحته » . مقدمة الناشر (رشيد رضا) ص ن .

الحية غير المدونة والتى قد نختلف فى تفسيراتها ولكننا لانختلف فى وجودها. هى المنهل الذى منه يأخذ الادباء والشعراء والفنانون والمفكرون الاجتماعيون مادتهم . قد تستلهم فى الأعمال الادبية ، والمصنفات الفنية كما قد تدون بطريقة تلقائية فى الامثال العامية والحكم والاساطير والمأثورات الشعبية بوجه عام . لم نشأ الاعتماد على ذلك حتى لا نضع بجوار التراث شيئا أقل منه علمية ودقة واحكاما ، ويختلف عنه مصدرا وروافدا ، وحتى لا نقع فى انتقائية الامثلة أو اختلاف تفسيراتها . تركنا ذلك لدراسات أخرى هامشية على « التراث والتجديد » لمخاطبة الجمهور العريض من خلالها ، بحيث تكون اقرب الى تحليل روح العصر ، ووصف الواقع وتنظيره تنظيرا مباشرا دون الرجوع الى التحليل العلمى الصارم القديم (١٠٧) .

ولا يوجد عصر الا وظهر فيه مؤلف فى علم أصول الدين . فالتأليف فيه ضرورى فى كل عصر . لكل عصر مشاكله ومطالبه ، وعلم التوحيد ان لم يستجب لمطالب العصر فانه يظل متخلفا عن واقعه . فيذهب الواقع الى افكار ومذاهب أخرى أكثر عصرية ، وينشأ الفصل بين الفكر وواقعه ، وتنشأ مشكلة « التراث والتجديد » أو القديم والجديد أو التقليد والخلق أو الاتباع والابداع أو الاستعراب والاستغراب الى آخر ما يقال بلغة عصرنا . لم يتخل الوحى من قبل عن اللحاق بالواقع فكان به الناسخ والمنسوخ ، والمكى والمدنى ، والعقيدة والشريعة . وظهر بأصول الفقه الاجتهاد كعامل للتطوير . وبقى أصول الدين متخلفا عن أصول الفقه . وبالتالى كانت مهمة « التراث والتجديد » تطبيق الاجتهاد ونقله من علم أصول الفقه الى علم أصول الدين . مهمة التأليف فى أصول الدين اذن تحريك الهمم ، وحثها على التفكير فى العقيدة ، فهو عمل فكرى بالاصالة ، يعمل فى التجارب الشعورية حتى تحيا عقائد الناس فتوجه سلوكهم توجيها نظريا بدلا عن التوجه الأحادى الطرف بالدوافع

---

(١٠٧) هذه مهمة « قضايا معاصرة » التى نشهد فيها على احداث العصر . ج ١ ، فى فكرنا المعاصر ، ج ٢ ، فى الفكر الغربى المعاصر ، ج ٣ ، فى الثقافة الوطنية ، ج ٤ ، فى اليسار الدينى .

والحاجات وحدها ، وترشيد سلوكهم نحو تلبية هذه الحاجات، على نحو جذرى ودائم ، وليس عن طريق الحقن المسكنة ، والحلول الوقتية والترغيب تارة ، والترهيب تارة أخرى (١٠٨) . مهمة « التراث والتجديد » الشرح والتلخيص ، الزيادة والنقصان ، زيادة مادة لم يلتفت اليها القدماء مثل المعانى القرآنية للالفاظ الكلامية مثل تنزيه ، تشبيه ، تجسيم، آخرة ، دنيا ، وعد ، وعيد ، نقل ، عقل ، امامة ، خلافة ، ايمان ، عمل ، وكذلك كل موضوعات الطبيعة من جبال وأنهار وطيور وأنعام وأشجار (١٠٩) . وأهم من ذلك كله الانسان الذى ذكر فى القرآن خمسا وستين مرة ، ولم يدخل فى بناء علم الكلام كموضوع مستقل (١١٠) . مهمة « التراث والتجديد » نقصان مادة عن طريق اختصار كل مادة لا تعبر عن مطالبنا المعاصرة مثل مباحث الجوهر والعرض ، وزيادة مادة أخرى أكثر تعبيرا عن مطالب العصر مثل العقل والعمل ،

---

(١٠٨) « وأنه فى زماننا هذا قد اتخذ ظهريا ، وصار طلبه عند الأكثرين شيئا فريا ، لم يبق منه بين الناس الا قليل ومطمح نظر من يشتغل به على الندرة قال وقيل . فوجب علينا أن نرغب طلبة زماننا فى التدقيق ونسلك بهم فى ذلك العلم مسالك التحقيق » المواقف ص ٤ .

(وبعد) ، فالعلم بأصل الدين عمتهم يحتاج للتبيين
لكن من التطويل ملت الهمم فصار فيه الاختصار ملتزم

« فى هذا الزمان ، لما انصرفت الهمم عن تحصيل الحق بالتحقيق ، وزلت الاقدام عن سوء الطريق ، بحيث لا يوجد راغب فى العلوم ولا خاطب للفضيلة ا وصارت الطبع وكأنها مجبولة على الجهل والرذيلة . اللهم الا بقية يرمون فيما يرمون رمية رام فى ليلة ظلماء ، ويخطبون فيما ينحون نحوه خبط عشواء » التلخيص ص ٣ .

(١٠٩) انظر بحثنا :

Human Subservience of Nature. An Islamic Model. in Natural Resources in a Cultural Perspective. The Committee for Future Oriented Research. Sweedich Council For Planning and Coordination of Research. Stockholm. 1982.

(١١٠) انظر دراستنا « لماذا غاب مبحث الانسان فى تراثنا القديم » دراسات اسلامية .

والطبيعة ، والسياسة ، والثورة ، والتنمية ، والتقدم ، والتاريخ(١١١).
صحيح أن من عيوب « التراث والتجديد » التطويل والاكثار من التحليلات .
فلا توجد فكرة قديمة الا وقد تم تحليلهـا ثم عرضهـا على العصر ،
ولا توجد مشكلة عصرية الا وكانت محكا للتمحيص والاختيار بين البدائل .
يدخل « التراث والتجديد » اذن ضمن المؤلفات المطولة ويكون بذلك خليفة
« المغنى فى أبواب التوحيد والعدل » أو « المحيط بالتكليف » مادام أنه
تطوير للتيار العقلى الطبيعى الاعتزالى مع ادخال عنصر الثورة
والتحرر عليه ، وهى مكتسبات فى حياتنا المعاصرة . ونرجو من خلفائنا
اختصاره وتركيزه (١١٢) . واذا كنا قد درسنا فى مقتبل العمر « علم
أصول الفقه » فاننا بعد حوالى عشرين عاما من صدور « مناهج التأويل »،
محاولة فى علم أصول الفقه ، نصدر محاولتنا الثانية « من العقيدة الى
الثورة » ، محاولة فى بناء علم أصول الدين .

---

(١١١) أنظر مقالتينا « نحن والتنوير » ، « من التقاليد الى التحرر »
فى قضايا معاصرة (٣) فى الثقافة الوطنية .

(١١٢) هذه الخاتمة بمثابة قائمة تفصيلية بالمراجع مع شرحها
ووصفها . وقد تعلمنا ذلك من أستاذنا المرحوم الدكتور على سامى النشار
الذى ندين له بتعلم ذلك منه كما فعل فى « مناهج البحث عند مفكرى
الاسلام ونقد المسلمين للمنطق الارسططاليسى » . وقد قمنا بذلك من
قبل فى رسالتنا Les Méthodes d'Exégèse .



الفصل الثالث

نظرية العلم

أولا : نشأة نظرية العلم وتطورها :

١ - مصطلح « نظرية العلم » : يشير مصطلح « نظرية العلم » الى المقدمات النظرية التي غالبا ما تكون فى مصنفات علم أصول الدين التى تعرض لموضوعات العلم دون الفرق(١) . ولكنها قد تظهر أيضا فى تلك المصنفات التى تجمع بين موضوعات العلم وتاريخ الفرق . هى ليست اذن مقصورة على المؤلفات النظرية وحدها بل قد تكون مقدمة نظرية لتاريخ الفرق التى تعرض الموضوعات من خلالها(٢) . ويمكن القول انه فى المؤلفات المبكرة عندما كان العلم أقرب الى تاريخ الفرق منه الى البناء المستقل لنسق العقائد تظهر نظرية العلم كمقدمة لتاريخ الفرق ، وكأن تاريخ العلم لا يمكن تناوله الا بعد مقدمة نظرية عن العلم نفسه ، وفى المؤلفات المتأخرة عندما يختفى تاريخ الفرق تماما ، ويظهر بناء العلم مستقلا عن التاريخ ، تظهر نظرية العلم أيضا باعتبارها مقدمة للعلم ذاته من حيث هو بناء(٣) . نظرية العلم اذن هى المقدمة الضرورية لعلم أصول الدين سواء من حيث هو تاريخ أو من حيث هو بناء . ويبدو أنه نظرا لأهمية هذه النظرية فان بعض المؤلفات التى تجمع بين التاريخ والبناء تبدأ بنظرية العلم ، وتنتهى بنظرية العلم ، ويكون العلم ذاته تطبيقا لهذه

---

(١) وذلك مثل ، الانصاف ، كتاب التوحيد ، أصول الدين ، الارشاد ، الاقتصاد ، البداية ، المحصل ، المعالم ، غاية المرام ، العقائد النسفية ، طوالع الأنوار ، المواقف ، المقاصد .. الخ .

(٢) ذلك مثل « التمهيد » للباقلانى .

(٣) ويتضح ذلك فى « الفصل » لابن حزم

النظرية الخالصة فى تأسيس العلم(٤) .

ومصطلح « نظرية العلم » يعبر عن هذه المقدمات النظرية التى لم تستقر على مصطلح لها الا فى المصنفات المتأخرة(٥) . ففى المؤلفات المتقدمة نجد حديثا عن العلم او التكليف . كما نجد كلاما فى العلم والنظر والمعارف وتكافؤ الأدلة . ونجد أيضا تحليلا لمناهج الادلة وبيانا للحقائق والعلوم . ولكن تحولت هذه الموضوعات فى المؤلفات المتأخرة الى أبواب مستقرة تحت اسم « أحكام النظر » أو « المبادئ » أو « المقدمات » ، وأصبحت المدخل النظرى للعلم اجابة على سؤال : « كيف أعرف ؟ » او « كيف أعلم » . وهى الأبواب التى سميناها « نظرية العلم » . العلم مصطلح من القدماء ، ونظرية مصطلح من المحدثين والقدماء على السواء . فقد تحدث القدماء عن العلوم النظرية ، كما تحدث المحدثون عن « نظرية فى كذا » . ولما كنا نحاول أن نصوغ هذه المقدمات باعتبارها مدخلا نظريا لعلم أصول الدين فقد سميناها « نظرية العلم »

٢ — **غياب نظرية العلم** : فى المؤلفات المتقدمة قد لا تظهر نظرية العلم وكأن علم أصول الدين قد بدأ أولا دون مقدمات نظرية بل كان مجرد عرض لقواعد الايمان ومبادئ العقيدة . لم تكن الحاجة قد نشأت بعد الى ضرورة عرض العلم عرضا نظريا دون افتراض ايمان مسبق بالعقائد أو حتى بالوحى(٦) . فقد قام الايمان مقام العلم أولا . فاذا ما ظهرت نظرية العلم فان ظهورها يكون تطورا طبيعيا للايمان وتحويلا الى مستوى

---

(٤) هذا هو موقف ابن حزم أيضا « الفصل » عندما ينهى الجزء الخامس أيضا بالكلام فى المعارف ، والكلام على من قال بتكافؤ الأدلة . الفصل جـ ٥ ، ١٨٤ — ٢٠٦ .

(٥) نعنى بالمؤلفات المتقدمة تلك التى ظهرت حتى القرن الخامس ، وبالمؤلفات المتأخرة تلك التى ظهرت ابتداء من القرن السادس حتى القرن الثامن .

(٦) هذا هو الموقف فى : الابانة ، اللمع ، النهاية ، لمع الأدلة ، النظامية ، المسائل الخمسون ، الانتصار ، مسائل أبى الليث .

النظر . الايمان فى الحقيقة هو نظرية العلم ، ونظرية العلم هى التطور الطبيعى للايمان . فلما ظهر « المعارض » العقلى فى الحضارات الأخرى ، موجها ضد العقيدة الجديدة ، الفاتحة أرضا ، والمنتصرة جندا ، والمقوضة عروشا ، والهازمة جيوشا اضطر علم أصول الدين الى اللجوء الى المستوى النظرى فى التحليل للرد على المعارض ودرء الأخطار النظرية ورد الهجوم بالمثل . فتحول الايمان التقليدى الى نظرية فى العلم . ودخلت مسائل النظر والعلم والمعرفة والدلالة كأساس مشترك بين العلم الجديد الناشىء وبين علوم الحضارات الغازية . اذ لا تقل أهمية المنهج عن أهمية الموضوع . كان الحوار بين الحضارات هو التطور الطبيعى للذات الحضارية الجديدة البازغة . لم ينغلق علم الأصول على ذاته ، واستبقى الايمان بل انفتح على الحضارات الغازية ، وتعامل معها بأسلوبها وبلغتها ، واستعمل مناهجها وطرق استدلالها . وعلى هذا النحو تأسست نظرية العلم تأسيسا حضاريا(٧) .

وعندما تغيب نظرية العلم ، يبدأ العلم بنظرية الوجود مباشرة أى بتحليل العالم ، وهو ما عرف فيما بعد باسم دليل الحدوث ، وكأن موضوع المعرفة سابق على الذات العارفة ، ويمكن معرفته مباشرة دون ما حاجة مسبقة الى معرفة وسائل المعرفة أو مناهجها . تلجأ الذات مباشرة دون ما الى العالم ، موضوع المعرفة دون أن تتساءل كيف تعرف أوكيف تعلم ،

---

(٧) « وانما احتاج الى البيان لأن كلام الاوائل كان مقصورا على الذات والصفات والنبوات والسمعيات . فلما حدثت المبتدعة ، وكثر جدالهم مع علماء الاسلام ، واوردوا شبها على ما قرره الاوائل ، والزموهم الفساد فى كثير من المسائل ، وخلطوا تلك الشبهة بكثير من القواعد الفلسفية ، تصدى المتأخرون لدفع تلك الشبه فاحتاجوا الى ادراجها فى كلامهم ليسهل عليهم تمييز صحيحها من فاسدها فيصعب لهذا تناوله « الاتحاف » ص ٢٥ — ٢٧ ، ولما كان اثبات العقائد ، وهى مقاصد التوحيد ، متوقفا على ثبوت العلوم الضرورية التى اليها المنتهى ، وهذا يتقدمه حتما معرفة معنى العلم وانقسامه الى ضرورى ونظرى ، وبيان معنى النظر وافادته العلم . ان بهذه المباحث يتوصل الى اثبات العقائد ، وأثبات المباحث التى يتوقف عليها أثبات العقائد كان لابد للتعرض لهذه المباحث » التحقيق ص ٣ .

وقبل أن تجيب على سؤال ماذا تعرف أو ماذا تعلم ؟ والحقيقة ان افتراض العالم مسبقا دون رؤية منهجية له مخاطر غير محسوبة العواقب قد تكون من أسباب خلطنا المعاصر ، وتخبيطنا فى الواقع دون رؤية أو بصيرة وكأننا نعيش فى عالم الأشياء المصمتة بلا ترشيد أو تعقيل أو تنظير ، فى عالم لا يحكمه الفكر . فالواقع لا يتحدث عن نفسه ، والوجود ليس علما . ولا يقال ان لذلك الغياب ، غياب نظرية العلم ، والبدء بالوجود مباشرة دلالة اعمق فى جعل الوجود المعرفة . والبداية بالوجود هى فى حد ذاتها نظرية فى المعرفة ، وكأن الوجود فى العالم هو وجود تنشأ منه المعرفة والمعرفة تالية على الوجود وليست سابقة عليه(٨) . لا يقال ذلك لأن مجتمعاتنا الحالية تحتاج أولا الى تأسيس النظر ، واعمال العقل ، واكتشاف الواقع من حيث هو فكر . فمأساتنا هو حضور الأسطورة مكان العلم ، والخرافة بدل العقل ، والوهم كبديل للنظر ونحن لم نتعب من عمل العقل بعد ولم نمل منه ولم نر مخاسره ولا مثالبه فكيف نرفض ما لا نملك ؟ وكيف نهدم ما نريد بناءه ؟(٩) ان العيش فى الواقع مباشرة يتم عن طريق العمل والجهد ، وهو ما نحن فيه بجهادنا من أجل لقمة العيش ، ومحاولتنا للتغلب على الضنك ، وصراعنا من أجل البقاء . ويكون ذلك ايضا فى حالة الاسترخاء التام أو السعادة القصوى او اللذة اللحظية بعد عناء الجهد ومشاق العمل ، وتأدية الرسالة(١٠) . انما المهم هو التنظير والفهم ، وادراك مسار الأمور حتى يكون صراعنا

---

(٨) حدث فى الوعى الاوروبى بعد أن يئس من احتمال وجود نسق معرفى سابق على الوجود بعد اكتشاف زيف الانساق الموروثة أن فضل الانحياز التام الى الوجود مباشرة وجعل المعرفة تالية عليه كما هو الحال فى التيار التجريبى . ولم يجد التيار المثالى أمامه الا تبرير المعطيات القديمة من جديد ، وايثار الصورية أو النزعة الفردية الباطنية الاخلاقية . وهذا هو موضوع القسم الثانى من « التراث والتجديد » ، « موقفنا من التراث الغربى » .

(٩) انظر مقالنا « أزمة العقل أم انتصار العقل » قضايا معاصرة (٢) فى الفكر الغربى المعاصر .

(١٠) هذا هو ما سماه الفقهاء « المباح » أو « الحلال » عندما تكون الشرعية فى الوجود . انظر رسالتنا Les Méthodes d'Exégèse.

مجديا ، قائما على أساس وليس أهوج فرديا انفعاليا ، مجرد تعبير عن صرخة الحياة والرغبة فى البقاء . ولا يقال ان الاختصار هو المسؤول عن غياب نظرية العلم ، فالاختصار لا يصل الى حد القضاء على الأساس المعرفى للوجود وعلى تحليل العقل للواقع وعلى تأسيس العلم .

٣ — ظهور نظرية العلم كنظرية فى المعرفة : تظهر نظرية العلم فى المؤلفات المتقدمة مرتبطة بالالهيات عندما ينقسم العلم الى علم الخـالق وعلم الخلق ، العلم القديم والعلم الحادث ، العلم الالهى والعلم الانسانى . وتظهر نظرية العلم منبثقة عن الالهيات كمولود جديد حتى تأخذ شكلها الكامل المستقل كنظرية فى المبادىء أو الأحـكام فى المؤلفات المتـأخرة . وبالتالى يكون كل عود الى العلم الالهى رجوعا عن هذا الانبثاق الجديد وارجاعا للعلم الى مرحلة ما قبل النشأة والظهور . فى حـين أنه يمكن تأسيس العلم الالهى نفسه باعتباره علما انسانيا وذلك لأن الوحى قـد نزل فى زمان معين ومكان محدد ، ولدى شعب بعينه ، فهمته العقول ، وتمثلته الأذهان ، وطبقته الارادات ، وحققته الأفعال . وبالتالى فهـو علم انسانى كما حدث فى علم أصول الدين وعلم أصول الفقه خاصة(١١) . والعلم الانسانى بتحليلاته الصورية قادر على الحفاظ على صفات العمومية والشمول والموضوعية التى يتصف بها العلم الالهى الا وهـو الوحى ، كما انه قادر على صياغة علم صورى خالص يقوم على المبادىء الأولى فى لا زمان . وقد أصبحت الالهيات نفسها جزءا من نظرية العلم ، ودخلت ضمن المعرفة الاستدلالية(١٢) .

ثم يظهر انقسام العلم الانسانى الى ضرورى واسـتدلالى . وفى

---

(١١) انظر بحثنـا « لماذا غاب مبحث الانسان فى تراثنا القـديم » ، دراسات اسلامية .

وأيضـا :

Theologie ou Anthropologie. La Renaissance du Monde Arabe.

وقد كانت هذه أولى محاولتنا أيضـا لتأسيس علم أصول الفقه على أسـاس انسانى خالص كنظرية فى الشعور فى رسالتنا « مناهج التأويل » .

(١٢)

Hermeneutice as Axiomatics, An Islamic Model, Religious Dialogue and Revolution.

العلم الضرورى تثبت المعرفة الحسية والبداهية العقلية . وفى العلم الاستدلالى يثبت النظر . ثم يبدو النظر كأول واجبات المكلف خاصة عند المعتزلة الذين يجعلون النظر أول الواجبات(١٣) . وأصبح الايمان جزءا من النظر وليس مصدرا مستقلا للمعرفة . ويدخل النظر ، لأهميته وباعتباره أول الواجبات ضمن نسق كامل لنظرية الواجب ، ويصبح احدى الواجبات او أولها(١٤) . بل يتحول الواجب العقلى الى واجب شرعى فتظهر بذلك نظرية الوجوب أو التكليف على ثلاث جماعات : العامة ، والعلماء ، والسلطان ،وكأن واجب المواطن ، وواجب العالم ، وواجب الحاكم نفس الواجب ، خاصة واجب العالم الذى عليه ارشاد المواطن والرقابة على السلطان . ليس واجب العالم التمويه على المواطن وتبرير أفعال السلطان كما يحدث فى عالمنا هذا فى اغلب الأحيان(١٥) .

ثم تكتمل نظرية العلم شيئا فشيئا . فتظهر مضادات العلم : الشك ، والوهم ، والجهل ، والتقليد ، والالهام ، فالعلم لا يتأسس الا بعد رفض المعارض ، وتطهير الشعور الانسانى من معوقات العلم ، ويبدأ تفنيد نظريات الشك واثبات الحقائق وامكان معرفتها . هناك شىء موجود يمكن معرفته سواء كان ماديا او صوريا(١٦) . ثم يظهر النظر باعتباره شرط العلم وتكون الصلة بينهما صلة الشارط بالمشروط ، والعلة بالمعلول . وينقسم الى صحيح وفاسد . الصحيح هو القائم على الدليل ، والفاسد

---

(١٣) لا تعنى المعتزلة والاشاعرة هنا أسماء الفرق بل نشير بهما الى تيارات فكرية خالصة . فالمعتزلة تشير كما هو معروف الى التيار العقلى والاشاعرة الى التيار الايمانى .

(١٤) أول الواجبات النظر المؤدى الى معرفة الله ، شرح الأصول ص ٣٧ — ١٤٩ ، باب فى جمل التكليف فى بيان ما يجب أن يتفق من التكليف ، وما يجوز أن يختلف فيما يلزم اولا ، المحيط ص ١١ — ١٧ ، ص ٢٣ — ٣٣ ، الشامل ص ١٢٠ —١٢٢ ، الانصاف ص ١٣ — ١٥ .

(١٥) فى تقسيم فرائض الدين الى ثلاثة أقسام ، الانصاف ص ٢١ — ٢٢ .

(١٦) الارشاد ص ٣ — ١ ، المحصل ص ٢٥ .

هو الذى لا يقوم على دليل أو الذى يقوم على دليل خاطىء . النظر هو الاستعمال الصحيح أى أنه هو النظر السليم ، يحتوى على معيار صدقه من داخله . كما يظهر التمييز بين النظر الجلى والنظر الخفى ، وبالتالى تبدو نظرية العلم على أنها أساسا نظرية فى الوضوح . ثم يظهر النظر مرتبطا بالدواعى والخواطر مما يدل على ارتباط العلم أساسا بالشعور وبسكون النفس . وبالتالى أصبح حد العلم هو العلم الشعورى أو حالة العالم ، مرتبطة بحياته ، ومنتهية بمنيته . كما ترتبط المقاصد والدواعى بالمنفعة والضرر الناشئين عن فعل النظر أو تركه(١٧) . وأخيرا تبدو محاولات أولى لتحديد العلم باعتباره نظرية شاملة ، يشمل النظر والعلم ، ومقدمات النظر وطرقه ونتائجه وكأن العلم يتأسس فى العقل ، ويقوم على الواقع ، ويسكن فى الشعور ، وتسكن النفس إليه . ثم تظهر مادة العلم الضرورى مثل المسلمات العقلية ، وبداهات العقول . فتظهر نظرية العلم باعتبارها نظرية فى العقل . العقل هو وسيلة العلم وآلته ، والعلم نتيجته وثمرته . كما تظهر أيضا الحدسيات والحسيات كجزء من المعرفة الضرورية . ويظهر التواتر أيضا كنموذج للمعرفة الضرورية يعتمد على الرواية ، ومشروط بالبداهة الحسية والعقلية . وأخيرا تظهر الأدلة متأرجحة بين علم أصول الدين وعلم أصول الفقه وعلوم اللغة . فالأدلة ثلاثة : العقل ، والسمع ، واللغة : يظهر الجانب اللغوى كما يظهر جانب الوحى ، وجانب العقل فى نظرية العلم . وعندما تتسع الأدلة فإنها تشمل الأدلة الشرعية الأربعة فى علم أصول الفقه مع التركيز على الاجماع والقياس أكثر من التركيز على الكتاب والسنة أى أن نظرية العلم تنشأ فى الجماعة وتقوم على الاجتهاد(١٨) .

---

(١٧) « القل فيمن اخترمته المنية اثناء النظر » ، الشامل ص ١٢٢ — ١٢٣ ، فى أن العلوم معان قائمة بالعلماء غير العلماء » ، أصول الدين ص ٧ — ٨ ، وهذا هو معنى الحديث : ان الله لا ينتزع العلم انتزاعا ولكنه ينتزع العلم بانتزاع العلماء .

(١٨) يذكر الباقلانى الأدلة الخمسة : الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، والقياس ، وحجج العقول . الانصاف ص ١٩ — ٢٠ ، أصول الدين ص ٢٠ — ٢٤ .

٤ — **تداخل نظريتى العلم والوجود** : تظهر نظرية العلم فى المؤلفات المبكرة على انهـا هى المقدمات النظرية الوحيدة دون نظـرية الوجود التى يستعاض عنها بدليل الحدوث كمقدمة للالهيات . أما فى المؤلفـات المتأخرة فتظهر نظرية الوجود مساوية لنظرية العلم ثم تتجاوزها وتسودها كى تبتلعها فى النهاية(١٩) .

واثناء نظرية العلم قد تظهر بعض مسائل نظرية الوجود حتى أنه ليصعب التمييز بينهما فى المؤلفات المبكرة حيث يتداخل العلم فى المعلوم ، والوجود فى الأدلة(٢٠) . ففى بدايات تكوين نظرية العلم تمتد النظرية وتضم الوجود ، ويصعب الفصل بينهما . ويظل التأرجح من الأولى الى الثانية مما يوحى بصعوبة التمييز بين الذات العارفة وموضوع المعرفة . ولا يعنى ذلك ضرورة الفصل بينهما ، فالموضوع ينكشف من خلال الذات ، والذات تضم الموضوع وتحتويه كاشفة عنه ومتحدة به . هنـاك اذن حقيقة واحدة ، « شىء » واحد ، ذات من حيث هى معرفة ، وموضـوع من حيث هو معروف . ومع ذلك تتحدد نظرية العلم أولا قبل أن ينكشف موضـوع العلم ثانيا ، خاصة فى حضـارة ناشئة تكون أولا تصورهـا النظرى للعالم كما كان الحال عند القدماء أو لدى شعب ناهض كما هو الحال فى عصرنا ، يحاول أن يؤسس للعلم يدرك بها واقعه . اما الخلط بين الذات والموضوع ، والتوحيد بين المعرفة والوجود كما يحدث أحيانا فى الحضارات فى نهاية عمرها أو فى لحظات الهزائم ، والرغبة فى النصر عن طريق الخيال فهو اما عود الى العالم الحسى ، والعيش من جديد على مستوى الطبيعة(٢١) أو انغلاق الروح على ذاتها فتصبح فارغة من أى مضمون كما هو الحال فى التصوف .

---

(١٩) ويتضح ذلك من تقسيم المعـلوم الى ضربين : موجـود ومعدوم ، وتقسيم الموجودات الى قسمين قديم ومحدث ، وتقسيم المحدث الى ثلاثة اقسـام ، جسم وجوهر وعرض . الانصاف ص ١٥ — ١٩ .

(٢٠) يذكر الباقلانى الأدلة الخمسة وسط نظرية الوجود . الانصاف ص ١٩ — ٢٠ .

(٢١) هذا هو ما حدث فى الوعى الاوروبى فى بداية العصور الحديثة فى التجريبية المادية . وذلك موضوع القسم الثانى من « التراث والتجديد » موقفنا من التراث الغربى .

وقد تظهر نظرية العلم داخل نظرية الوجود عرضا دون أن تكون مقدمة لها وكأن بعض المسائل فى نظرية الوجود فيما يتعلق بالاستدلال مثلا لا تحل الا بنظرية العلم . ينكشف العلم هنا من خلال الوجود ، ويكون أحد أنماطه . وقد حدث ذلك فى بعض المؤلفات المتأخرة حين قاربت نظرية العلم على الانتهاء وسادت نظرية الوجود(٢٢) .

وفى بعض الموضوعات ، يصعب التمييز بين المعرفة والوجود مثل تصنيف العلوم بين العام والخاص ، كل علم يعبر عن احدى مراتب الوجود حتى لا يتم الخلط بين العلوم أو بين مستويات الوجود . يعبر العلم الشامل عن الوجود الكلى بينما يعبر العلم الخاص عن الموجود المتعين(٢٣) .

٥ — نظرية العلم كنظرية فى المنطق : وفى المؤلفات المتأخرة ، تطورت نظرية العلم وأصبحت نظرية فى المنطق ، وبالتالى تكون نظرية العلم فى آخر صورها هى نظرية فى المنطق أو تكون نظرية المنطق فى بدايتها نظرية فى العلم . فالمنطق وزيث العلم ، وهو ما ظهر بوضوح فى علوم الحكمة التى أصبح المنطق فيها بديلا عن نظرية العلم وسابقا على الطبيعيات والالهيات ، بل وآلة للعلوم كلها . وتشمل نظرية المنطق عند القدماء نظرية فى الاستدلال ونظرية فى الادراك ، الأولى تعنى بصورة الفكر ، والثانية تتناول مادة الفكر(٢٤) . وابتداء من القرن السادس

---

(٢٢) هذا هو موقف الامدى فى « غاية المرام » اذ يقول « ومبدأ النظر ومجال الفكر ينشأ من الحوادث الموجودة بعد العدم » ص ٩ أنظر أيضا اعتبار المعرفة فرعا للوجود ص ١٥ — ١٦ وهو أيضا موقف الايجى فى « العقائد العضدية » ج ١ ص ١٧١ — ٢٢٦ .

(٢٣) المحيط ، باب فى ذكر أقسام ما كلفنا به من العلوم ص ١٩ — ٢١ ، باب فى ذكر ترتيب هذه العلوم ص ٢١ — ٢٣ .

(٢٤) التمهيد الرابع ، فى بيان مناهج الأدلة التى استنتجناها فى هذا الكتاب ، الاقتصاد ص ١٠ — ١٥ ، ويحيل الغزالى القارىء ، الى « محك النظر » و « معيار العلم » ، الاقتصاد ص ١٠ .

عندما تسربت مسائل علوم الحكمة الى علم أصول الدين تحددت نظرية المنطق أساسا كنظرية فى التصورات والتصديقات ، وكأن علم أصول الدين أصبح ممثلا لعلم حضارى شامل يضم علوم الحكمة كما سيضم فيما بعد فى مرحلة توقف الحضارة علوم التصوف(٢٥) . بدأت نظرية المنطق فى التخلى عن الحجج النقلية ، واعتبرت هذه الحجج غير مفيدة لليقين ، وأنها لا تفيد الا الظن لاعتمادها على اللغة نقلا وتفسيرا . أصبحت الحجج الوحيدة هى الحجج العقلية كما أصبحت نظرية العلم نظرية فى العقل الخالص(٢٦) . وفى دوائر المعارف المتأخرة ، ظهرت نظرية العلم أيضا متداخلة مع نظرية المنطق . فبعد تحديد العلم وتعريفه باعتباره نظرية فى المنطق قل الفصل بين العلم والوجود ، وأصبح المنطق هو علم الوجود . وأصبح لدينا علم صورى واحد يتجدد فى المنطق باعتباره نظرية فى العلم ، وفى الوجود باعتباره نظرية فى المنطق . وظهر ذلك أساسا فى أحكام العقل الثلاثة : الواجب والممكن والمستحيل(٢٧) .

وقد شملت نظرية العلم فى المؤلفات المتأخرة تحليلا للعقل وللوجود . والعقل هنا يشمل الحس والوجدان ، والوجود يضم المنطق والوجود العام . لقد حاول كثير من علماء أصول الدين من قبل التعرض الى مشاكل العلم وتأسيس نظرية عقلية يقوم عليها العلم . فخرجت مرة

---

(٢٥) يتحدث الرازى فى « المحصل » عن العلوم الاولية ، التصورات والتصديقات (ص ٢ — ٢٣) ثم عن أحكام النظر (ص ٢٣ — ٣١) . كما يتحدث فى « معالم أصول الدين » فى الباب الأول عن المباحث المتعلقة بالعلم والنظر ، وعن قسم العلم الى تصور وتصديق (ص ٣ — ٩) . ويتحدث التفتازانى فى « المقاصد » عن المبادىء والمقدمات ، وقسمة العلم الى تصور وتصديق (ص ١١ — ٥٣) ، ونفس الشىء فى «الطوالع» (ص ٧ — ٢٨) ، وفى « الدر النضيد » .

(٢٦) « فى الدليل واقسامه ، فى أن الدليل اللفظى لا يفيد اليقين ، وأن النقليات بأسرها مستندة الى صدق الرسول » المحصل ص ٣١ — ٣٢ ، « فى أن الدلائل النقلية لا تفيد اليقين لانها مبنية على نقل اللغات » المعالم ص ٨ — ٩ .

(٢٧) أنظر الفصل الرابع : نظرية الوجود .

عقلية ، ومرة أخرى وجودية ، وثالثة نفسية ، ورابعة جسمية ، وخامسة علمية . ولكنها تمت جميعا باسم العقل وكأنها كانت جميعا تحليلات للعقل ولصور العقل . ظهر العقل اذن فى أكثر من صورة : فهو فى نفس الوقت نظرية فى العلم ، ونظرية فى الوجود ، وهو الغالب(٢٨) .

وأحيانا يتجاوز تحليل العقل كونه مقدمة عامة للعلم كله الى أن يصبح مقدمة لكل موضوع كلامى . فالحديث مثلا عن مراتب العلوم ، والعلة والمعلول ، والشرط والمشروط ، والحقيقة والحال ، وصفات النفس وصفات المعنى يمكن أن يدخل ضمن المقدمة العامة للعلم كما يمكن أن يدخل كأساس نظرية لمسألة الصفات(٢٩) . وأحيانا يتسع تحليل العقل حتى يطغى على الموضوعات الكلامية ذاتها ، ويصبح علم أصول الدين مجرد نظرية فى العلم ونظرية فى الوجود . ويتحول علم « اللاهوت » الى « أنطولوجيا » عقلية خالصة ، وكأن هذا التحول هو مصير كل علم انسانى . فاذا تتبعنا المؤلفات الكلامية لمعرفة نسبة المقدمات النظرية الى الموضوعات الكلامية نجد أن المؤلفات المبكرة تبدأ كتاريخ للعقائد أو كعرض لها دون مقدمات نظرية تذكر . ثم تبدأ المقدمات النظرية فى الظهور تدريجيا حتى تكون فى نسبة مساوية للموضوعات الكلامية فى المؤلفات المتوسطة . ثم تبدأ المقدمات النظرية فى التمدد والانتشار على حساب الموضوعات الكلامية التى تبدأ فى الاختفاء تدريجيا حتى تصبح هذه المقدمات النظرية التى تشمل على تحليل العقل هى العلم كله ، وكأن « اللاهوت » لا يظهر الا فى مرحلة مبكرة فى بناء العلم ، ولكن بعد أن يتطور العلم ويكتمل يتلاشى اللاهوت ، ويظهر التحليل العقلى الانطولوجى الخالص(٣٠) . وفى آخر ما وصل الينا من مؤلفات

---

(٢٨) وهذا هو الحال فى العقائد النسفية ، والعقائد العضدية ، والمقاصد ، والطوالع .

(٢٩) وهذا هو الموقف فى « الشامل » للجوينى .

(٣٠) يدور « المحصل » للرازى على أربعة : الأول عن أحكام النظر أى نظرية العلم ، والثانى عن أحكام الموجودات أى نظرية الوجود ،

كلامية بدات الالهيات فى الاختفاء تماما واصبحت تسمى « العقليات » أو الواجب ، وهو الوجوب العقلى ، ولم يتبق من علم أصول الدين القديم الا السمعيات(٣١) . ولولا توقف العلم فى القرون الأخيرة لتطور ولابتلعت المقدمات النظرية — نظريتا العلم والوجود — الموضوعات الكلامية كلها ، وتحول علم أصول الدين الى علم انسانى خالص .

والسؤال الآن : لماذا سادت علوم الحكمة أولا ثم علوم التصوف وعلوم الفقه ثانيا علم أصول الدين المتأخر ؟ هل تم ذلك لتوحيد العلوم الاسلامية فى علم حضارى واحد يجمع بين التنزيل والتأويل بين النظر والذوق أم انه هزيمة لعلم الكلام الأشعرى الذى تساد منذ القرن الخامس حتى الآن بما فى ذلك الحركات الاصلاحية الحديثة ، والذى كان بطبيعته قابلا للتأقلم مع باقى العلوم النقلية العقلية ؟ فالفلسفة اشراقية ، والتصوف أشعرى ، والفقه يقوم على الطاعة المطلقة للارادة الالهية ، والنظام الاجتماعى السياسى نظام تسلطى يهمه الابقاء على هذا التراث طالما يحث على طاعة أولى الأمر(٣٢) . ومع ذلك يظل لعلم الكلام المتأخر الفضل فى تأسيس نظرية العلم على اساس أن مبادىء العلم بينة بذاتها دون التوحيد التام بين النظرية العقلية والموضوعات الكلامية . واعتماد علم الكلام على النظرية العقلية كاعتماد أصول الفقه على اللغة العربية اعتمادا لا ينفى استقلال موضوع علم الكلام أو موضوع الأصول . ومن ثم

= والثالث عن الالهيات ، والرابع عن السمعيات . تشمل المقدمات النظرية على هذا النحو نصف علم الكلام . كما خصص التفتازانى فى « المقاصد » لنظرية العلم المقصد الاول كله بعنوان « المبادىء » بفصوله الثلاث ، المقدمات ، والعلم ، والنظر . كما تشمل المقدمات النظرية فى « العقائد النسفية » ثلث الكتاب ، وفى « الطوالع » نصف الكتاب ، وفى « المقاصد » ثلثى الكتاب !!

(٣١) هذا هو موقف التفتازانى فى « المقاصد » .

(٣٢) أنظر بحثنا « حكمة الاشراق والفينومينولوجيا » فى دراسات اسلامية وأيضا « التراث والتجديد » ، التراث والتجديد وقضية توحيد العلوم ص ١٩٩ — ٢٠٣ .

تكون مبادىء الشرعى فى غير الشرعى دون أن يؤدى ذلك الى وقوع فى الدور لأن مبادىء غير الشرعى بينة بذاتها . النظرية العقلية هى فى نفس الوقت نظرية فى البداهة ، وبالتالى يمكن تأسيس العلم لأن هناك نقطة يقينية أولية هى البداهة العقلية خاصة اذا كان الشرعى نفسه يقوم عليها(٣٣) .

٦ — **اختفاء نظرية العلم** : وتبدأ نظرية العلم فى الاختفاء حتى فى المؤلفات المتأخرة التى يكتمل فيها العلم . ففى زحمة الموضوعات الكلامية وفى مقدمتها موضوع التنزيه والذى يبتلع ما دونه من الموضوعات تختفى نظرية العلم وكأنها مقدمة غير ضروزية أمام الالهيات(٣٤) . وفى عصر الشروح والملخصات تبدو نظرية العلم وكأنها تجميع بين نظرية المعرفة ونظرية المنطق دون أن تأتى بجديد باستثناء عرض بعض المسائل التى ظهرت من قبل ودون أية مساهمة فى الكشف عن أحد جوانب البناء أو اعادة البناء كله من جديد . فنظرية العلم التى بدأت كمسائل متفرقة عادت أيضا كما بدأت بضع مسائل متفرقة ، وفقدت رابطها الداخلى وعنفوانها النظرى الذى استطاعت به أن تؤسس الالهيات(٣٥) . ثم تحول الوجوب العقلى والوجودى الذى صاغته نظرية العلم بعد اكتمالها الى الوجوب الشرعى . وأصبح على المسلم أن يؤمن بالواجب الشرعى الذى أصبح بديلا عن الواجب النظرى . اختفى النظر ، وأصبح الايمان بالعقائد بمثابة اقامة الشعائر ، كلاهما تسليم بنظر أو بعمل ، وتقبل للواجب دون أى اعمال للعقل ، وهو ما عرف باسم كتب العقائد والثناء عليها ، والاكثار منها ومن شروحها ، وتدريسها فى المعاهد الدينية والكليات الأزهرية حتى الآن بل لقد عرفت العقائد باسم واضعها نظرا لأنها

---

(٣٣) المقاصد ص ٢١ — ٤١ ، التحقيق التام ص ٧ — ٨ .

(٣٤) هذا هو ماحدث فى « اساس التقديس » للرازى .

(٣٥) هذا هو ما حدث فى « التحقيق التام » للظواهرى ، شرح ماهية العلم ص ٤ — ٢١ ، تقسيم العلوم ص ٢١ — ٢٨ .

لا تتمايز فى شىء الا باسم عارضها(٣٦) . ويستعاض عن النظر بالتقليد الذى رفضه علم أصول الدين المتقدم حتى للجمهور . وتستمر نظرية العلم فى التوارى حتى يتحول علم أصول الدين الى علم ايمانى خالص ، يحل فيه الايمان محل العلم ، والتسليم محل العقل ، والتقليد محل النظر(٣٧) . بل ان موضوعات العلم ذاتها لم تصبح نظرية خالصة تتأسس بالعقل بل أصبحت قضايا نظرية شرعية اعتقادية ، وبالتالى فقد النظر مهمة التأسيس(٣٨) .

وفى الحركات الاصلاحية الحديثة ، لم تظهر محاولات لاعادة نظرية العلم من جديد ، وصياغة المدخل النظرى لعلم أصول الدين كما كان الحال من قبل ، بل استمرت نظرية العلم فى الاختفاء وحل محلها وصف لتطور العلم فى التاريخ لمعرفة ما هو أصيل منه وما هو دخيل عليه . الغاية من تحديد مسار العلم فى التاريخ هى معرفة كيفية الانتقال من الوحدة الى التشتيت ، ومن الجماعة الى الفرقة حتى يمكن تجاوز الحالة الراهنة ، حالة التشتت والفرقة ، الى الحالة الأولى ، حالة الوحدة والجماعة . وبالتالى يعود علم أصول الدين الى ما كان عليه من توجيه لسلوك الناس نحو العمل(٣٩) . وتنتهى « الرسالة » أيضا بنفس الهدف ، وصف مسار الوحى فى الواقع وتوجيهه له ، والعودة الى هذا التوجيه ، وهنا يتحول التاريخ الى قيمة ، والنظر الى عمل ، ويعود علم التوحيد

---

(٣٦) هذا ما حدث مثلا فى « كفاية العوام » الذى يبدأ بـ « اعلم أنه يجب على كل مسلم أن يعرف خمسين عقيدة » ص ١٢ — ١٦ .

(٣٧) هذا هو الموقف فى « الحصون الحميدية » اذ تشمل المقدمات بعد تعريف علم التوحيد وثمرته وفضله وافتراض تعلمه على كل مكلف حقيقة الايمان ، وحقيقة الاسلام ، وبيان ما اعتبره الشرع منافيا للايمان ومبطلا والعياذ بالله . الحصون ص ٥ — ٦ .

(٣٨) « ومسائلة القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية » المقاصد ص ١٦ ، شرح المقاصد ص ٢٦ ، أشرف المقاصد ص ١٦ .

(٣٩) هذا هو موقف محمد عبده فى « رسالة التوحيد » فى المقدمة بالحديث عن تاريخ علم العقائد .

كما كان فى بدايته حركة فى التاريخ ، يغير الواقع ، ويبنى المجتمعات ، ويؤسس الدول قبل أن يتحول الى علم حضارى نظرى ، وكأن الانسان لا يؤسس النظر الا بعد أن يتوقف العمل(٤٠) . وفى حركة اصلاحية أخرى ، تختفى المقدمات النظرية ولا يستعاض عنها بأى بديل فى وصف التاريخ بل يتحول التوحيد الى عمل مباشر وذلك بتوجيه النصوص الدينية مباشرة نحو الواقع وكأنها سهام موجهة الى الأوضاع المتردية التى تعيش فيها الجماعة . التوحيد هنا ليس هو التوحيد النظرى بل التوحيد العملى(٤١) . فالحركات الاصلاحية الحديثة جعلت العمل بديلا عن النظر . وظلت تدعو الى ذلك حوالى أكثر من قرن ونصف ، ومازالت الدعوة قائمة ، يكررها كل مصلح حسن النية ، وكل راغب فى التغيير . ولكن السؤال هو الآتى : هل يمكن الدعوة الى العمل دون نظرية فى العمل ؟ هل يمكن التغيير دون نظرية فى التغيير ؟ هل يمكن تحقيق التوحيد العملى دون التوحيد النظرى ؟ قد يكون أحد الأسباب فى أن حركاتنا الاصلاحية الحديثة لم تؤت أكلها بعد . انها أرادت تحويل النظر الى عمل دون تأسيس للنظر . لذلك ظل الاصلاح مجرد وعظ وارشاد ، حاثا الناس على العمل . والناس لا تعمل بالمواعظ بل بتغيير تصوراتها للعالم ، ونظرتها الى الكون . ومن ثم فالعودة الى تأسيس العلم ، وتحويل التوحيد الى نظرية هو السبيل الى اصلاح جذرى ، والانتقال من الاصلاح الى ثورة تتأصل أولا فى شعور الجماهير ، وتمدهم بتصور ثورى للعالم قبل أن تتحقق الثورة بالفعل(٤٢) . نظرية العلم هى البناء الأيديولوجى اللازم لثورة الجماهير(٤٣) .

---

(٤٠) وفى ذلك يقول محمد اقبال :

قوة كان فى الحياة على الارض . فصار التوحيد علم الكلام

(٤١) هذا هو موقف محمد بن عبد الوهاب فى « كتاب التوحيد » . والتفرقة لابن القيم .

(٤٢) انظر مقالنا « الضباط الاحرار أم المفكرون الاحرار ؟ » قضايا معاصرة (٣) فى الثقافة الوطنية .

(٤٣) تتداخل مع نظرية العلم فى المقدمات النظرية أحيانا مسائل موضوع العلم وثمرته وغايته ووجوبه وأهميته وضرورته . ولكننا عرضنا لذلك من قبل فى الفصل الاول « تعريف العلم » .

٧ — **بناء نظرية العلم** : ان أهم شيء فى البناء الفكرى هو البداية الأولى . بعـــد ذلك يتم بناء الموضوع فى نســـق عقلى يكشف جـــوانب الموضوع بحيث يكون النسق العقلى وجوانب الموضوع شيئا واحدا . وهذا ما حدث فى تراثنا القديم ، وعرف باسم القسمة العقلية التى يتم بواسطتها بناء الموضـــوع فى نسق عقلى ، وبالتالى يتوحد فيه المنطق بالوجـــــود .

البداية اليقينية الأولى هو أنى حى ، أشعر وأعتقد ، وفى شعورى واعتقادى يبدأ وجودى ككائن معتقد . الاعتقاد صفة مـــن صفات الكائن الحى . الاعتقاد هنا عام ، العنوان الشامل للفكر والنظـــر والعلم وكل أفعال الشعور وانماط اعتقاده . لذلك جعل علماء أصـــول الدين العلم والحياة صفتين من صفات « الله » مع القدرة لأن الحياة شرط العلم ، والعلم هو الاعتقاد اليقينى(٤٤) . البداية اليقينية الأولى اذن هو الاعتقاد أو التصـــديق ، الاعتقاد لأنه لا يمكن لانســـان أن يتحدث الا وقـــد اعتقد شيئا ، والتصديق لأن أى اعتقاد هو تصديق ضمنى أو حكم صريح تقوم به أفعال الشعور قبل أن يتم بتحليل العقل لصورته أو مادته . الاعتقاد مجموعة من الأمور يجدها الانسان فى نفسه بالضرورة ، يتوحد فيها الذات والموضوع كواجهتين لشعور واحد يعطى النسق العقلى ، ويكشف عن جوانب الموضوع ، ويعطى البناء الذى يصبح منطقة فى الشعور يتحـــد فيها العقل والواقع معا(٤٥) .

ويتحدد الاعتقاد عن طريق القسمة كالآتى : الاعتقاد اما أن يكون جازما أو مترددا . ولا توجد قسمة ثالثة يتوقف فيها الشعور عن أخـــذ موقف أو اصدار حكم لان ذلك تردد أيضا . والاعتقاد المتردد اذا تساوى فيه الطرفان كان شكا ، واذا غلب احد الطرفين الآخر فأصبـــح الأول راجحا والثانى مرجوحا ، فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم . أما

---

(٤٤) أنظر الفصل الخامس « الوعى الخالص » أو الذات .

(٤٥) هذه تحليلاتنا الخاصة وليس فيهـــا أى أثر من الظـــاهريات الاوروبيـــة التى كتبنا فيها من قبل رسالتنا
L'Exégèse de la Phénoménologie.

الاعتقاد الجازم فان كان غير مطابق فهو الجهل (والمطابقة هنا مع الفكر والواقع على السواء فهناك اتساق فكرى وواقعى يشمل كل جوانب الموضوع) ، وان كان مطابقا بلا سبب فهو التقليد — فالتقليد مطابقة مع القديم بلا سبب — او عن سبب اما بتصور الموضوع والمحمول معا فى لحظة واحدة وهى البديهيات او بالاحساس وهى الضروريات او بالاستدلال وهى النظريات . المطابقة عن سبب هو العلم . والبداهة العقلية تسبق الضرورة الحسية ، وكلاهما يسبق الاستدلال النظرى . وبالتالى يكون تعريف العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق عن سبب بديهى عقلى او بديهى حسى او نظرى استدلالى(٤٦) . استطاع القدماء اذن صياغة نظرية فى العلم تقوم على قسمة المنطق الى منطق يقين ومنطق ظن . يشير منطق اليقين الى المعرفة اليقينية ، العقليات ، والحسيات ، والتجريبيات ، والحدسيات ، والعقليات ، والمتواترات . ويشير منطق الظن الى المعارف الظنية : الجدل ، والمغالطة ، والخطابة ، والشعر . ويظهر هنا الاحتواء — احتواء قسمة الحضارة المجاورة — فى وضع

---

(٤٦) يقول الرازى « ومنها : صفات الحى) الاعتقادات ، وهى أمور يجدها الحى من نفسه ، ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها بالضرورة . وهى اما أن تكون جازمة او مترددة . اما الجازمة فان لم تكن مطابقة فهى الجهل ، وان كانت مطابقة فاما أن لا يكون عن سبب وهو اعتقاد المقلد أو عن سبب ، وهو اما نفس تصور طرفى الموضوع والمحمول ، وهو البديهيات أو الاحساس وهو الضروريات او الاستدلال وهو النظريات . واما الذى لا يكون جازما فان كان التردد على السوية فهو الشك ، وان كان أحدهما راجحا عن الآخر فالراجح هو الظن ؛ والمرجوح هو الوهم » المحصل ص ٦٨ — ٦٩ ، ونفس النص تقريبا فى « المعالم » اذ يقول : « التصديق اما أن يكون مع الجزم او لا مع الجزم . أماالقسم الاول فهو على اقسام : أحدها التصديق الجازم الذى لا يكون مطابقا وهو الجهل . وثانيها التصديق الجازم المطابق لمحض التقليد وهو كاعتقاد المقلد . وثالثها التصديق الجازم المستفاد من احدى الحواس الخمس ، والرابع التصديق الجازم المستفاد ببديهة العقل لا التصديق الجازم المستفاد من الدليل . وأما القسم الثانى وهو التصديق العارى عن الجزم فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم ، والمساوى هو الشك » المعالم ص ٤ ، واحيانا تكون القسمة جزئية مثل « حقيقة المعرفة هى الجزم المطابق للحق عن دليل . وقوله الجزم احترازا من الشك والظن والوهم فانها لا تكفى فى العقائد بل هى كفر » الانصارى ص ٨ .

المتواترات كجزء من منطق اليقين ، وفى وضع المستورات كجزء من منطق الظن ، وفى ذلك لا يختلف علم أصول الدين فى احتواء قسمة المنطق القديم عن علوم الحكمة(٤٧) .

ويمثل هذا التقسيم الذى صاغه القدماء تقدما بالنسبة لعقليتنا المعاصرة . لقد استطاع القدماء التمييز بين الاعتقاد والعلم ، بين الاعتقاد الجازم وغير الجازم ، وبين الاعتقاد الجازم المطابق وغير المطابق . ولكننا فى حياتنا المعاصرة خلطنا بين هذه التمييزات بين العلم والاعتقاد . فكثيرا ما « نعتقد » أو « نظن » أننا نعلم بل وكثيرا ما يسود الاعتقاد حياتنا دون العلم نظرا لغياب المطابقة مع الفكر أو مع الواقع . لذلك غاب التحليل العقلى من حياتنا كما انعزلت اعتقاداتنا عن واقعنا الذى نعيش فيه . كما أننا لا نفرق بين الاعتقاد الجازم وغير الجازم لأننا أقرب الى الجزم فى كل شىء ، ونخشى من الشك والتردد فى مواقف تحتم النظرة النقدية كما هو الحال بالنسبة للموروث أو اننا نشك أو نتردد فى مواقف تحتم الجزم والحسم كما هو الحال فى مواجهة السلطة ، وحق الشعب فى الرقابة عليها ، وممارسة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وضرورة التصدى للقضايا المصيرية ، وعقد حوار وطنى شامل حولها ، قضايا تحرير الأرض ، واسترداد الحريات المغتصبة ، واعادة توزيع الثروة ، والوحدة والتجزئة ، والتخلف والتقدم ، والهوية والتغريب ، وتجنيد الجماهير . كما لا نفرق بين الاعتقاد الجازم المطابق وغير المطابق . فكثير من اعتقاداتنا الجازمة غير مطابقة تعارض العقل والواقع والتاريخ ، ونسلم بها تقليدا . أصبحت اعتقاداتنا متخلفة عن حركة الواقع وتطور التاريخ مما دعا البعض منا الى لفظ هذه الاعتقادات كلية من أجل اللحاق بحركة الواقع ومسار التاريخ . لم يكن أمامهم الا هذا الخيار . ولا نفرق بين المطابق عن غير سبب مثل التقليد والالهام والذى هو عن سبب وهى البديهيات العقلية والحسية والاستدلال النظرى . فكثير من اعتقاداتنا الجازمة المطابقة تقوم على التقليد والالهام . وتغفل البداهة العقلية

---

(٤٧) الحضارة قديما هى الحضارة اليونانية كما أن المجاورة حديثا هى الحضارة الغربية .

والحسية والاستدلال النظرى . وكثير مما نظنه بداهة عقلية أو حسية يصدر عن الذائعات وهى الشائعات أو المشهورات والمظنونات التى تروج لها أجهزة الاعلام تضليلا للشعوب ومحـوا لرؤيتها المباشرة للواقـع ، وكثيرا مما نظنه استدلالا نظريا هو فى الحقيقة تبرير يقـوم به العلماء المأجورون لما تريده السلطة فيبيعون علمهم فى سوق السياسة ، ويتبارى العلماء فى الصياغة وفى المهارة وهى تقوم كلها على المغالطات . مازال يمثل النسق العقلى القديم بالنسبة لحالتنا الراهنة تقدما ، ويظل مقياسـا لحياتنا العقلية المعاصرة(٤٨) . فقد سادت فى حياتنا مضادات العلم أكثر من العلم أى الظن والوهم والجهل والتقليد باستثناء الشـك لأن ما فينا من قطعية وجزم يمنعان ظهوره . وغاب منا النظر وطرقه .

ثانيا : تعريف العلم :

لما كان علم الكلام « علما » فان السؤال يكون وما هـو العلم ؟ وما تعريفه ؟(٤٩) . وبالرغم مما يبدو على التعريفات من مسائل نظرية

---

(٤٨) تبدأ المقدمات التقليدية بالحديث أولا عن الاعتقاد الجازم المطابق عن سبب وهو العلم . ثم تعتنى بالاعتقـاد المتردد ، وهو الشك أو الظن ، والاعتقـاد والجازم غير المطابق وهو الجهل أو المطابق لا عن سبب وهو التقليد . فهى تبدأ بتحليل الجانب الايجـابى أولا ثم السلبى ثانيا . ونحن هنـا نبدأ بالجانب السلبى أولا ثم بالجانب الايجابى ثانيا . فالرفض قبل القبـول ، والنفى يسـبق الاثبات . (كتب هذا الجزء من « التـراث والتجديد » حتى هنـا فى ١٩٧٦ وما بعده فى ١٩٨٢ — ١٩٨٣ . وقد حدث هذا الانقطـاع لانشغالنا بالشهادة على أحداث العصر واخذ مـوقف من الواقع كمـا هو واضح فى « قضايا معاصرة » ، (٣) فى الثقافة الوطنية(٤) فى اليسـار الدينى) .

(٤٩) فى « المواقف » تعريف علم الكلام هو المرصد الأول من الموقف الاول عن المقـدمات النظرية ص ٧ — ٩ . وهنا يبدو موقف الأشاعرة الذى يوحد بين العلمين أكثر تقـدما من موقف الفقهـاء الذين يفصلون بينهمـا . وليس لتخوف الفقهـاء من مساواة الله بالانسان بعد مساواة العلم الالهى بالعلم الانسـانى ما يبرره لاننا نتحدث فى نظرية العلم وليس فى نظرية الوجود . « وذهبت الأشعرية الى أن علم الله واقع مع علمنـا تحت حد واحد وهذ خطأ فاحش اذ من الباطل أن يقع ما لم تزل النهايات وعلم الله ليس هو غير الله » الفصل جـ ٥ ، ص ١٨٥ .

خالصة الا أن أهميتها ترجع الى أنها ضرورية لتعريف العلم قبل تأسيس علم الكلام . وهو ما حدث أيضا فى علم أصول الفقه وعلوم التصـــوف بتحديد كلمة « علم » دون علوم الحكمة التى جعلت المنطق مدخلا لها وآلة للعلوم جميعها . ولا يمكن الحديث عن تعريف « علم الكلام » دون معرفة أولا بتعريف العلم ، أقسامه ، وشروطه وطرقه . البحث عن امكانيات المعرفة الانسانية اذن سابق على تأسيس هذه المعرفة ذاتها . وربمـــا لا تسمح قدرات العلم الانسانى باقامة « علم الهى » يدعى أنه يصــدر أحكاما على الله فى ذاته وهو فى الحقيقة يتحدث عن طريق القسمة والمثال أو عن طريق التشبيه والقياس ، قياس الغائب على الشاهد . معرفـــة امكانيات العلم اذن مطلب أساسى لتأسيس العلم وقبل الحديث عـــن أى علم . وقد أسقطنا نحن فى حياتنا المعاصرة هذا الجـــزء من علم الكلام وبدأنا بالذات والصفات والأفعال كما هو الحال فى علم الكلام المتأخر دون حديث عن امكانية العلم بمثل هذا الموضوع وشروطه .

وعندما يعرف العلم فان الذى يعرف هو العلم الانسانى ، وليس « العلم الالهى » موضوع الذات والصفات والأفعال لأننا لا نعلم علمـــا آخر سوى العلم الانسانى بل ان الوحى ذاته بعد نزوله وفهمه يصبـــح علما انسانيا سواء كان أصول دين أو أصول فقه ، علوم حكمة أو علوم تصوف . والعلم الانسانى لا حـــدود له . وكل عصر يضيف الى العـــلم علما . تقدم العلوم اذن غير محدود . لقد استطاع العقل الانسانى أن يدرك التنزيه وأن يتصور اللانهائى ويتمثل اللامحدود . وان تصور العلـــم الانسانى محدودا والعلم « الالهى » غير مجدود لهو تصـــور يقوم على احتقار الذات وتملق الغير ، وتعذيب النفس والرضا بالغير . ليس العلم الانسانى محدودا ، ولن يزداد « الله » فرحا بأن تجعل علمه لا محدودا . تعبر هذه الثنائية عن تخلف ثقافى واجتماعى حيث تكون الجماعة أقـــرب الى الجهل منها الى العلم ، وتجد تعويضا عن جهلها بنسبة العـــلم الى قوة خارجية عنها تكون الوصية عليها والملهمة لها سواء كانت مشخصة أو غير مشخصة ، دينية أم سياسية ، عاقلة أو أسطورية . هل العلم ضرورى لا يحتاج الى تعريف ؟ فكل انسان يعلم بوجوده ، والعلم بالوجود شرط العلم وأساسه . كما أن العلم لا يعرف الا بالعلم وهو ما يستلزم الدور ، وبالتالى وجبت البداية بعلم ضرورى ليس فى حاجة الى تعريف .

العلم مساوق لوجود الانسان ، ومطابق لفطرته كما أن الجهل مضاد لطبائع الأمور . العالم موجود ، والجاهل غير موجود ، والأمة العالمة موجودة ، والجاهلة لا وجود لها . لذلك قد يرفض البعض حد العلم باعتباره لا ضرورة له . فكيف يحد العلم وهو أمر بديهى يعلمه كل انسان ويشعر به من نفسه . كما أنه يصعب تحديد العلم لأنه يتحدد بعلم ، وهذا العلم بآخر الى مالا نهاية . لابد اذن من علم بديهى لا يحتاج الى حد فيكون العلم حينئذ لا حد له . ولا تمنع التفرقة بين تصور العلم وحصوله من الوقوع فى الدور لأن تصور العلم ، وهى المقدمة غير حصوله وهى النتيجة . وذلك لأن تصور العلم أيضا يحتاج الى تصور آخر ، وهذا الى ثالث الى مالا نهاية(٥٠) . والحقيقة أن العلم بناء نظرى ، العلم الضرورى أولى خطواته . والنظر والاستدلال يفيدان العلم ، والرؤية المباشرة للواقع ، كما أن الاحصاء الكمى للظواهر يفيد العلم . ومن ثم فتعريف العلم ممكن بل ضرورى حتى يتأسس العلم فالبداهة أحد جوانب العلم وليست العلم كله .

والعلم وان عسر تعريفه الا أن كل انسان يشعر به ، ويحصل عليه ، ويجاهد فى سبيله ، ويفهمه ويقتنصه ، ويرتقى الانسان فى مداركه . ولا يهم تعريف الشىء بقدر ما يهم الحصول عليه . قد تأتى صعوبة من من أنه يشمل كل أفعال الشعور ابتداء من النظر ومقدماته حتى العلم ونتائجه . وبالتالى يكون من الأفضل اذن تحديد العلم مجازا أو تشبيها لصعوبة الحصول على حد حقيقى للعلم . أو على الأقل يكون العلم بديهيا لا مكتسبا ومثال ذلك علم الانسان بوجود نفسه . والحقيقة أن العلم البديهى أحد مراحل العلم وليس كله . وجعل العلم كله بديهيا ضروريا رد للعلم كله الى أحد مراحله مع اغفال الاكتساب والاستدلال وتحليل العقل ، وعمل الشعور(٥١) .

---

(٥٠) وهو موقف الرازى ، المواقف ص ٩ ، شرح التفتازانى ص ٤٢ ، الانصارى ص ٥ ، الخلاصة ص ٦ ، الارشاد ص ١٤ ، المغنى ج ١٢ . النظر والمعارف ص ٢٥ ، ص ٣٤٥ ، المقاصد ص ٨٦ — ٨٧ .

(٥١) المحصل ص ٢٤ — ٢٨ ، حاشية الاتحاف ، ص ٢٢ ، التحقيق التام ص ٥ — ٦ ، شرح الاصول ص ٤٧ .

ومع ذلك يمكن تعريف العلم عن طريق القسمة ابتداء من الاعتقاد غير الجازم الذى يجعل الانسان مترددا بين شيئين وهو موقف الشك أو قادرا على الترجيح بينهما فيكون الراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم . ويكون ذلك تعريفا للعلم عن طريق السلب أى بنفى مضادات العلم ، وما ليس بعلم ابتداء من الشك ثم الظن والوهم والجهل والتقليد . وقد أوفى القدماء الحديث فى كل منها وكأنه موضوع مستقل نظرا لأهميته وخطورته على العلم .

١ — الشك والظن والوهم :

فالشك هو تردد بين معتقدين دون ترجيح لاحدهما على الآخر . ويعتبره القدماء مذهب السوفسطائيين وهو على ثلاثة أنواع : اللاأدرية ، والعنادية ، والعندية . وهى فى حقيقة الأمر اتجاهات فى المعرفة الانسانية قبل أن تكون فرقا كلامية أو مذاهب تاريخية . لا يهمنا رصد أسماء الفرق القديمة واتجاهاتها وآرائها من الناحية التاريخية الخالصة بل يهمنا وجود هذا الاتجاه الفكرى فى كل عصر ، وتعبيره عن موقف معرفى خاص وكشفه عن بناء فكرى عام .

اللاأدرية هو الشك المبدئى ، الشك فى الشك الى مالا نهاية حتى تنتفى الحقائق ويستحيل العلم . وقد صاغ القدماء حجتين لهدم هذا الموقف الأولى جدلية مؤداها أن نفى الحقائق هو نفسه حقيقة والثانية تجريبية تعتمد على اثبات الحركة بالسير ، واثبات الالم بالضرب . ولا ينفع المناظرة او الأدلة والبراهين لاثبات العلم مع الشكاك عامة واللاأدرية خاصة لأن امكانية العلم مستحيلة . اذ لا يحدث العلم الا بالانتقال من معلوم الى مجهول ، والشك ينفى امكان قيام أى معلوم . الدليل الوحيد هو تجارب الألم واللذة ، حرق الاصبع للشكاك مثلا من أجل اثبات المعارف الحسية لهم(٥٢) . فالانسان لا يشعر بحقيقة الا فى موقف ، ولا يثور

---

(٥٢) المواقف ص ٢٠ — ٢١ ، الارشاد ص ٥ ، ص ١٤ — ١٥ ، المقاصد ص ٤٦ — ٥٢ ، شرح المقاصد ص ٥٢ ، ص ١٢٤ ، أصول الدين ص ٦ ، المغنى ج ١٢ النظر والمعارف ص ٤١ — ٤٥ ، المحصل ص ٢٢ — ٢٣ .

الا عندما تهدد حياته . التجربة أصدق من الجدل العقلى . يتطلب الجدل العقلى التسليم بامكانية المعرفة ووجوب النظر فى حين أن الموقف اللاأدرى لا يسلم بأية حقائق لأنه موقف ارادى خالص . لذلك منع القدماء مكالمتهم لعدم وجود أى أساس مشترك بينهم . الشك اللاأدرى تقصير فى النظر ، وانكار لعمل العقل ، ونفى لقدرة الانسان على البحث والكشف ، وتحليل الواقع ورؤية مكوناته . هناك حقائق يمكن معرفتها مثل وجود النفس الذى لا يمكن نفيه ، وجود نفس الذى يشك . فالشك فعل من أفعال النفس . لذلك جعل علماء أصول الدين أول أركان نظرية العلم اثبات الحقائق والعلوم(٥٣) . هناك حقائق تسكن اليها النفس ضرورة ، لا مجال فيها للايهام أو الخداع مثل انى موجود الآن ، جالس وأكتب ، أفكر فيما اكتب فيه ، وانى محتل ومتخلف ، وأعيش فى عصر يسوده النفاق . الشك مضاد لسكون النفس . ولما كانت النفس تطلب سكونها فانه يستحيل الشك(٥٤) . يمكن تفنيد الشك ليس فقط بالرجوع الى بداهات الحس وأوليات العقل التى تحدث عنها القدماء بل الى بداهات الموقف الانسانى حيث تبرز الوقائع التى يحيا بينها الانسان . فمثلا نحن نعيش فى العالم ، نتعامل مع الآخرين ، نحن شعب أرضه محتله ، وبلده نام ، تعيش جماهيرنا فى ضنك ، تصارع من أجل لقمة العيش . هناك حقائق الحياة المرة التى نعيشها ، وانكارها هو اثبات لوجودها ، وابعاد الشعب عنها وتجاهل أجهزة الاعلام لها عمدا ابعاد للجماهير عن المشاركة فى صنع القرار والوعى بها اتقاء لحركتها . نعانى من الفقر يوميا ، ونقاسى من الاستغلال كل لحظة . البيروقراطية مأساتنا ، والتسلط يجثم على صدورنا ، والنفاق يلف ويدور حولنا ، والسخط يعمينا ، والاضطهاد موجه ضدنا ، والعيون تقف لنا بالمرصاد . هذه هى الحقائق اليومية التى نعانى منها ليل نهار والتى هى مثار حديث الناس فى الطرقات علنا أو فى الدور همسا والتى تكمن وراء هموم المواطنين . أدرك ذلك بحياتى ، واعيشه بوجودى ، اراه والمسه ، أسمعه وأشعر به ، ولا أكاد أخطىء فى أى منها لأنها تتحول

---

(٥٣) أصول الدين ص ٦ — ٧ ، الفرق ص ٣٢٣ — ٣٢٨ ، النسفى ص ١٥ .

(٥٤) المغنى جـ ١٢ النظر والمعارف ص ٢٣ ، ص ٣٢ — ٤٣ .

الى ثورة ساخطة عارمة ، وانتفاضة شعبية لا ينكرها الا متسلط يعمل لصالح طبقة تستغل الشعب وتثرى على حسابه . وانضم الى حزب سياسى يعمل على استرداد حقوق الفقراء من الأغنياء ، ويعد لتحرير الارض وتوحيد المنطقة . الحس يدرك ، والوجدان يشعر ، والعقل يحلل . ولا يشك فى ذلك كله الا ضال أو مضلل ، يريد أن يبقى الوضع القائم كما هو عليه ، ويريد أن يقضى على مشاركة الجماهير ، وأن يستمر فى سلبها حقوقها والتنكر لها ، يظهر غير ما يبطن . يظهر الشك ، ويبطن اليقين . يدعو الناس الى الريبة ، وهو جازم بما يهدف اليه . فالشك زعزعة لمعتقدات أصحاب الحقوق ، وتثبيت لمعتقدات سالبى الحقوق . الشك ضياع للنظر وبالتالى ضياع للأساس الواعى للسلوك ، فلا يبقى الا الهوى والمصلحة . حينئذ تركن النفس الى الدنيا ، ويترك الانسان رسالته . العمل هو أكبر رد فعل على الشك ، واسترداد الحقوق بالفعل أكبر اثبات للحقائق النظرية . لذلك كان الشهداء هم الدليل على اثبات وجود الحقائق ، وكانت ثورات الشعوب أكبر دليل على اثبات وجود المبادىء . يمثل الشك اذن خطورة على الحياة الاجتماعية وتاريخ الشعوب وذلك برفض المبادىء أى رفض الالتزام والانتهاء الى العدمية أو الفوضوية أو اللامبالاة أو السلبية المطلقة . ومرحلتنا التاريخية التى نمر بها الآن لم تصل الى هذا الحد . بل ان مأساتنا هى اللامبالاة التى تنشأ عن عدم الاحساس بالرسالة ، وعدم تحمل الأمانة وليس من عدم تمثل مبدأ والعمل على تحقيقه(٥٥) . ولا يعنى اثبات الحقائق الوقوع فى « الدجماطيقية » ، واثبات حقائق مستقلة عن الواقع ، لا تتغير بتغيره . فالحقائق هو هذا الواقع نفسه على مستوى الادراك . اذا تخلف الادراك عن الواقع تحول الفكر الى صورية خالصة . واذا سبق الفكر تطور الواقع تحول الى طفولة ومراهقة . ولكن تحويل الواقع الى فكر ثم العود الى الواقع للتأثير فيه هى حقيقة ثابتة . لا اثبات الا لحركة الواقع وصياغتها بالفكر . التاريخ حقيقة أولى ، مساره وحركته وتطوره ، مثل حقيقة وجود النفس .

---

(٥٥) الفصل جـ ٥ ، ص ١٩٤ ، ص ١٩٧ — ١٩٨ انظر أيضا دراستنا « عن اللامبالاة » بحث فلسفى ، قضايا معاصرة (١) فى فكرنا المعاصر .

والعنادية مذهب من يعترف بوجـود الحقائق ، وبالتالى يكون اقل شكا من مذهب اللاأدرية الذى ينكر وجود الحقائق أصلا ، وينفى امكان معرفتها . وهو المذهب القائل بتكافؤ الأدلة واستحالة الوصول الى اليقين حيث تتعادل المواقف كلها ، وتتساوى الحجج ، وتختلف الآراء وتتضارب الأقوال دون امكانية ترجيح أحدهما على الآخر . كل الدلائل ينفى بعضها بعضا . ليس هناك دليل الا وله دليل مضاد ، ولا توجد حجة الا ولها حجة مناقضة . ومن ثم تساوت الآراء فى الحق والباطل . فهى اما كلها باطل واما كلها حق . ولما استحال أن تكون كلها حق ، فالحق لا يناقض الحق ، فهى اذن كلها باطل لاستحالة تغلب حجة على أخرى أو دليل على آخر . وبالتـالى ليس هناك رأى أو مذهب أصح مـن الرأى أو المذهب المعـارض(٥٦) .

والحقيقة أن القول بتكافؤ الأدلة نفى لبداهات الحس وأوائل العقول ومعطيات الوجدان مثل وجود النفس ووجـود العالم بصرف النظر عـن اثبات حدوثه أو نفيه . فالأدلة لا تهدم بعضها البعض لأن بداهات الحس واوائل العقول ومعطيات الوجدان لا يختلف عليها اثنان بل انها مقاييس للخطأ والصواب . والقول بتكافؤ الأدلة اثبات لعلم يقينى لا يتساوى مع نقيضه وهو هذا القول نفسه . وذلك يثبت وجود حقيقة يمكن معرفتها . وهى حجة جدلية يقدمها القدماء لتفنيد رأى الخصم . وان افتراض خطأ كل رأى يعنى أن القول بتكافؤ الأدلة باعتباره رأيا خطأ وبالتالى ينهزم المذهب لعدم وجود دليل ، وهى حجة جدلية لتفنيد رأى الخصم . ولا يمكن أن تصدق الأحكام المتناقضة كلها على شىء واحـد كما لا يمكن أن تكون كلها صحيحة لأنها متناقضة أو باطلة . لكل شىء حكم معين هو الحـكم الصحيح وما سواه باطل . الأحكام المتناقضة على الشىء الواحد لا تصدق معا ولا ترتفع معا على رأى المناطقة بل بها صواب وخطأ ، اذا صح أمرها بطلت الأحكام الأخرى . والسبيل الى التمييز بينها هو البرهان . لا يوجد دليل يهدم دليلا آخر بل هناك تفسيرات مختلفة تتنازع واقعـة معينة . لا يوجد التناقض الا على المستوى الصورى أو المادى . أما على المستوى

---

(٥٦) الفصل ج ٥ ، ص ١٩٣ .

الانسانى فيمكن الاحتكام الى الواقع العملى لمعرفة اى التفسيرات اصدق . تدل الأحكام المتناقضة على اختلاف وجهات النظر اكثر مما تدل على تساوى الحق والباطل وتعادلهما . تشير الى البعد الذاتى أكثر مما تشير الى البعد الموضوعى(٥٧) ، وتغيير الانسان لوجهة نظره لا يعنى تغيير الحق أو انكار وجود حقيقة ثابتة بل يعنى تغيير الظروف والأحوال والمادة تقييم الحكم طبقا للادلة الجديدة وذلك على مستوى تعين المبدأ فى الواقع وليس على مستوى المبدأ ذاته . ان كل حكم انسانى هو حكم تقريبى مشروط بدقة البحث وسلامة الادراك . وقد ينتقل الانسان من خطأ الى خطأ حتى يعثر فى النهاية على الصواب . ويرجع الخطأ والصواب فى الاحكام الى شمول الحكم واتساعه . الحكم الضيق لا يصدق على واقع أشمل ، والحكم الشامل قد لا يصدق على واقع اضيق اذا كان متفردا . قد يكون الانتقال من رأى الى آخر هو انتقال من رأى اقل صوابا الى راى آخر اكثر صوابا ، وهذا الانتقال ذاته اقرار بوجوب الصواب . وطريق الانتقال هو البرهان حتى يتم الوصول الى اليقين . يمكن اذن الانتقال من رأى الى آخر بشرط توافر حسن النية اذ ينضج الانسان مع تقدم العمر ، وتصح آراؤه بدقة البحث وتغير المناهج ومستويات التحليل وربما لاختلاف اللغة والمصطلحات . وذلك طبيعى نظرا لما يحدث فى حياة الانسان من تطور فكرى ونضج علمى ، ووعى اجتماعى . ان ثبوت الحقائق لا يعنى جمودها من حيث الصورة أو المضمون(٥٨) . ولا يعنى تفاوت البراهين دقة ووضوحا أنها لا تثبت شيئا فالناس متفاوتة فى الادراك . ويمكن أن يتضح الخفى ، وان يفصل المجمل ، وان يحكم المتشابه لذلك كان العلم اساسا نظرية فى الايضاح (٥٩) . وان

---

(٥٧) الفصل جـ ٥ ص ٢٠٤ — ٢٠٦ ، ص ١٩٥ — ١٩٧ وقد افاض ابن حزم فى مذاهب الشك لانه يجمع بين علم أصول الدين وتاريخ الفرق .

(٥٨) الفصل جـ ٥ ص ٢٠٣ — ٢٠٤ ، ص ١٩٦ .

(٥٩) أنظر سابقا — أولا — نشأة نظرية العلم وتطورها ٧ — بناء نظرية العلم وأيضا رسالتنا الثانية

L'Exégèse de la Phénomenologie. La Clarification.

ونظرية الايضاح مستقلة تماما عن التراث الغربى لها أصولها

تفـاوت الناس فى المدركات الحسـية لا يعنى انتفاء الحقائق وعـدم امكان معرفتهـا ، فذاك راجع الى اختـلاف دقة الحواس وتفاوت عملها وطريقة تحويلهـا الى تصـورات ثم أحكام . كما يتوقف على درجة تيقظ الشـعور ، وهو شرط ادراك الحواس (٦٠) . ويتوقف على حياد الشعور وعدم تحيزه أو خضـوعه لهوى أو مصلحة . ولا يضـير المعرفة الانسانية احتمـال الخطأ ، فالخطأ كالصـواب طرفان لها . كما وقد يحدث الخطأ فى فهم الوحى وتحـويله الى علوم عقلية أو انسانية . والمعرفة لا يضيرها البحث ودقة النظر وشـدة الخصومة وتوالى الاجيـال فتلك مهمة الانسان وشرفه وعظمته . وقد يكون البحث عن الحق أولى من الحصول عليه (٦١). ولا يعنى كون البرهان اجمـاليا العجز عن الاتيـان بالبرهان التفصيلى فالعقل قادر على اعطاء أكثر الاستدلالات دقة وتفصيلا . قد يؤدى البرهان الاجمالى الى التـأويل كما تفعل الباطنية وقد يحدث بعد التصديق وليس قبله . وقد لا يخضع للبحث الدقيق فيكون أقرب الى التمويه والمغـالطة منه الى البرهان ولكنه قد يؤدى أيضـا الى العلم اذا امتنع التأويل وكان سابقا على التصديق وخضع لمناهج البحث المحكمة كالسبر والتقسيم(٦٢). واذا استحـال الترجيح بين معتقـدين أو تصورين نظر لنقصان الدليل فانه يمكن أخذ أنفعهمـا للناس وأقلهمـا ضررا دفاعا عن المصـلحة العامة والاقرب الى تحقيق مصالح الاغلبية . ان وجود شىء حقيقى تتمثله الجمـاهير أو تسعى لتحقيقه لهو الشرط الضرورى لأى تغير اجتماعى . والا فلماذا يضحى الانسـان ؟ ولماذا يستشهد ؟ ان ضرورة العمل وثقل الحيـاة تستلزم أخذ المواقف . وبدلا من أن تؤخذ بالبخت والمصـادفة فتكون عشوائية عابثة يلزم الترجيح ان لم يكن بالدليل النظرى فبالمصلحة العـامة . وقد نشـأ علم بأكمله فى علم أصول الفقه لهذا الغرض وهـو

---

(٦٠) الفصل ج ٥ ، ص ١٩٦ ، ص ٢٠٢ — ٢٠٣ انظر أيضـا لنسج : تربية الجنس البشرى .

(٦١) يتضح ذلك فى كثير من الآيات القرآنية عن الحواس الخمس مثل « فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور » (٢٢ : ٤٦).

(٦٢) الفصـل ج ٥ ص ٢٠٦ .

« علم التعــارض والتراجيح » بين الروايات والادلة . موقف الشك، اذن بالاضــافة الى أنه مستحيل عملا لأن الحياة تســير وفقا للاعتقاد مستحيل نظرا لما تقدمه الحيــاة من بواعث ودوافع ولما تقوم عليه من مقاصـــد وغايات ، تعمل كلهــا كمرجحات .

ولا يعنى اختلاف الآراء وتضاربها وعناد الناس عدم وجود الحقائق أو امكانية معرفتها او انكار شرعيتها أو صدقهــا اذ يمكن معرفة كل ذلك بالبرهان . وهو أقل منه فى العلوم الصورية والعلوم المادية منه فى العلوم الانســانية نظرا لتداخل الاهــواء والمعتقدات والمصــــالح . كمــا ينشأ هذا الاختلاف والتضارب نتيجة للتكاســل عن طلب البــرهان أو الوقوع فى التقليد والتســليم بالموروث دون نقد أو تمحيص . كما ينشـأ من اختلاف مناهج التحليل ومستوياته ولغته واســـلوبه بين الخطــــابة والجدل والبرهان . ولا يعنى عدم اتباع الناس للحــق انتفــاء الحــق واستحالة معرفته بل يدل على الجهل او نقص فى الوعى أو تغليب المصالح والاهــواء على المبــادىء العامة . كما لا يدل تخلف العمل عن النظر على استحالة النظر بل يــدل على الخوف وايثار الســلامة . ولا يعنى اختلاف العلمــاء فيمــا بينهم انتفــاء وجود الحقائق واستحالة معرفتها بل يشير الى تعدد التفســيرات طبقا لمكونات الواقع وحركة التاريخ . وكلها مشروعة طبقــا للحاجة . اذ يتحول الوحى بمجرد نزوله فى زمــان ومكان معينين ولدى شعب بعينه وفى مرحلة تاريخية محددة — يتحول الى حضـــارة . والحضارة لها بناؤها الانســـانى ، ونشأتها طبقا للحــاجات البشرية . لا يعنى التعــدد فى التفسيرات اذن التضارب والتناحر بل الاجتهــادات المختلفة طبقــا للصالح العام وما تستطيع أن تحققه من نفع للنــاس . والراى غير الهوى . الراى له برهانه أما الهوى فانفعال ومزاج . لذلك كتب الفقهاء فى « ذم الهــوى » . الراى قول يقوم على دليل ، والهوى دعــوى بلا دليل . ان القــول بتكافؤ الادلة ثم الاعتراف بأن أحدها حق والآخر باطل دون التعيين والتخصيص هو اقتراب من اليقين وترك الشك دون أن تكون هناك ثقــة بالعقل وقدرته على تعيين الحق والتمييز بينه وبين الباطل ســواء التعيين النظرى او الترجيح العملى طبقا للصــالح العــام . ان القول بتكافؤ الادلة فيمــا دون « الله » اعتراف بتعيين واحد

هو وجود مبدا او حقيقة يعقلها الجميع ويترك نفسيرها بعد ذلك طبقا للمجتمعات وحسب مراحل التاريخ . والقول بتكافؤها فيما دون « الله » و « النبوة » اى اقوال البشر وتفسيراتهم هو ايضا نزول الى نسبيات الواقع درجة اكثر والاتفاق على وجود فكر انسانى متكامل ونظام اجتماعى يصلح للناس فى كل زمان ومكان . ان القول بتكافؤ الادلة نظرا لايمنع من اليقين عملا وذلك لان الانسان بموجب عقله يلزم بمبدا ينتج عنه ادراك الفضائل وممارستها ، ويمكن ادراك هذا المبدا بالعقل ولكنه يقين عملى خالص(٦٣) . وخاصة القول ان القول بتكافؤ الادلة يؤدى الى انكار عدة اشياء منها : قدرة العقل على الوصول الى حقائق الاشياء وبداهة الحس واوليات العقل ومعطيات الوجدان ، قدرة العقل على وصف الواقع وتحليل الاوضاع الاجتماعية وهموم الناس التى تجثم على الصدور ، دور الآخرين فى امكانية اطراد التحليل والوصف ولاهمية راى الجماعة والتجربة المشتركة ، حاجة الواقع الى بناء والعمل الى نظر ، فالترجيح والتفضيل اولى من العشوائية والمصادفة ، قدرة الانسان على الاختيار بين المواقف وتفضيل مصلحة على اخرى ، ودربة الحركة و الممارسة ، وجود قوى اجتماعية وراء الادلة تحسم الصراع لمصلحة الاقوى والادل ، وجود حركة التاريخ وقانون الاغلبية وحق الشعوب . فاليقين التاريخى لا يقل اهمية عن اليقين النظرى والعملى .

اما « العندية » وهو المذهب الثالث فى الشك فلم يفصل فيه القدماء تفصيلهم للادرية والقول بتكافؤ الادلة . ومع ذلك نرى العندية . ان كل الاراء صحيحة عند قائليها ومن هنا جاءت تسميتها بالعندية وهى على نقيض العنادية التى ترى الآراء كلها باطلة . والحقيقة ان اعتبار الاعتقادات كلها صحيحة نفى لمعيارية العلم وامكانية اثبات حقيقة واحدة

---

(٦٣) الفصل جـ ٥ ، ص ٢٠٠ — ٢٠٣ ، ص ١٩٣ — ١٩٤ ، وبالنسبة لتعدد التفسيرات ،هذا هو معنى الحديث المشهور « اصحابى كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم » او « اختلاف الائمة رحمة بينهم » انظر رسالتنا Les Méthodes d'Exégèse.

والتمييز بين الحق والباطل ، ووقوع فى النسبية المطلقة . وقد قلب القدماء الحجة الجدلية ضد المذهب ، فالعندية مذهب باطل لانه عندنا باطل وبالتالى يكون بطلانه حقيقة . العندية انكار للصفات الموضوعية للاشياء ، وارجاعها الى مجرد انطباعات ذاتية وأمزجة فردية ، واحساسات خاطئة. لاتوجد صفات متناقضة فى الطبيعة بل فى ادراك الناس لها . كما توجد حقائق موضوعية اجتماعية مثل ضرورة الثورة استردادا لحقوق الفقراء من الاغنياء ، وحصولا على الاستقلال الوطنى ضد المحتل الاجنبى ، ودفاعا عن الحرية والديمقراطية ضد التسلط والطغيان ، وتوحيد الامة بعد التجزئة والتشرذم ، وحفاظا على الهوية ضد التغريب ، وتجنيدا للجماهير حتى تكون بثقلها الضمان الوحيد لنيل حقوقها . لا يعنى اختلاف التعبيرات ضياع الحقيقة . هناك عدة مستويات لتحليل الواقع وللقدرة على الفعل ولدرجة الوعى ولصراحة التعبير ، والقدرة على التعبير عن الصالح العام(٦٤) .

الشك اذن بمذاهبه الثلاثة لا يمكن أن يكون أساسا لنظرية فى العلم تقوم على انكار الحقائق أو على استحالة معرفتها او على نسبيتها . وهذا لا يعنى ألا يكون الشك مقدمة للنظر وشرطه . بل انه عند البعض أول الواجبات على المكلف حتى يخف التقليد ويقضى على التبعية .

والظن أعلى درجة من الشك واقرب الى المعرفة والعلم لانه قد تحول من اعتقاد غير جازم الى اعتقاد جازم يتجاوز التردد الى الترجيح . ولما كان المرجح ليس دليلا برهانيا يظل الظن فى مرتبة الاعتقاد غير الجازم ولا يرقى مطلقا الى درجة العلم . فاذا كان الراجح هو الظن فالمرجوح هو الوهم. وهو قياس أمر غير محسوس على أمر محسوس وهو أساس قياس الغائب على الشاهد الذى هو اساس الفكر

---

(٦٤) الفصل جـ ١ ، ص ٨ — ٩ ، التلخيص ص ٢٣ ، شرح التفتازانى ص ٢٠٠ ، التحقيق التام ص ١٣ ، الارشاد ص ٧ ، أصول الدين ص ٧ ، المغنى جـ ١٢ النظر والمعارف ص ٤٥ — ٥٣ ، تحفة المريد ص ٣٣ . وأبوهاشم الجبائى هو الذى يجعل الشك أول الواجبات .

« الالهى » كله . وقد يقوم على المخيلات أى على الصور الشعرية ترغيبا للنفس أو تنفيرا لهـا . والحقيقة ان القياسات الشعرية قد تكون صادقة نظرا لاحساس الشاعر وصدقه وبالتالى لا يكون النموذج الادنى للوهم. فالوهم اصدار حكم على واقع غير مطابق له فى حين ان الشعر لا يهدف الا الى التاثير على النفوس وايصال تجربة انسانية مطابقة مع نفسها ومع تجارب الآخرين بالمشاركة .

وبالرغم من أن القدماء لم يتوسعوا كثيرا فى وصف الشك والظن والوهم الا ان لهـا ابلغ الاثر فى حياتنا المعاصرة . فنحن لا نفرق بين منطق الظن ومنطق اليقين بل نخلط بينهما . فكثيرا ما نستعمل منطق الظن على انه منطق لليقين . كما اننا لانميز بين انواع الحجج البرهانى والخطابى والجدلى . فكثيرا ما نخطب ونظن اننا نبرهن . وكثيرا ما نجادل ونظن اننا نستدل . تمثل قسمة القدماء لانواع الحجج تقدما اكثر مما نحن عليه الان . بل ان بعض الجوانب فى فكرنا المعاصر يقوم على الوهم والمخيلة اكثر مما يقوم على العقل . ويعتمد على المغالطات اكثر مما يعتمد على الحجج والبراهين . نستعمل القياسات الظنية ونظن انهـا برهانية . وكثيرا ما نسلم بالمشهورات التى تروجهـا اجهزة الاعلام فتصبح بمثابة معتقدات للناس بكثرة ترديدها ، وتصبح جزءا من ثقافتهم بعيدة لهم عن الحقائق البرهانية كما اننا فى حياتنا الثقافية نجادل الخصم دون التسليم بمقدماته بل نشغل انفسنا بتفنيدها ومن ثم يتحول جدلنا الى منازع ومنازع وخصام . لذلك يستحيل الحوار ولا يكون هناك مجال الا للتقاذف والاتهامات والسباب . وكثيرا ما تغلب المغالطات على ثقافتنا الوطنية . وتغليب المرجوح على الراجح . كما اننا غالبا ما نقيس غير المحسوس على المحسوس ، خطأ فى امور لا تقاس مثل فكرنا الالهى . وتصوير الله غير المحسوس بالانسان المحسوس . والوقوع فى التجسيم والتشبيه او بالنسبة الى امور المعاد وقياسها على النعيم والعذاب فى الدنيا فى حين انه يمكن استعمال المحسوس لتفسير نشأة غير المحسوس من حيث الصورة الادبية والنشأة . فلا يوجد تصور فى الذهن الا ما ينشأ فى الواقع اولا سواء كفعل او كرد فعل . ولا نقيس غير المحسوس على المحسوس بطريقة صائبة على نحو ما يفعل اصوليو الفقه فى قياس الغائب على الشاهد . كما تغلب على فكرنا القومى الخيالات الشعرية والاساليب

الخطابية بغية التاثير على النفوس ، تأييدا لشخص او هجوما على آخـــر حتى اتهمت عقليتنا على مسار التاريخ بأنهـــا عقلية انشائية لا خبرية ، وبأن لغتنـــا غنائية وليست تقريرية ، فنحن نعيش فى هذا العالم خطباء وشعراء دون أن نعيش مفكرين وعلمـــاء (٦٥) .

٢ ــ الجهل والظن :

والجهل اعتقاد جـــازم غير مطابق . والاعتقاد الجازم قطعية مضادة للعلم ونقيض النظر ، وينقصـــه البرهان . ويكون عدم المطابقة مع الواقع، فمقيـــاس العلم مطابقة الاعتقاد للواقع ، ان كان مطابقا كان علما ، وان لم يكن مطـــابقا كان جهلا . ويصاحبه سكون النفس وغياب التردد والريبة وبالتالى غيـــاب الظن والوهم . ويمر التطابق بالشـــعور ، وليس مجرد تطابق آلى صورى مادى بين الفكر والواقـــع اى تطابق بين المفهـــوم والماصـــدق .

وبالرغم من ان القدماء لم يفصلوا فى الجهل الا انه يغلب ايضـــا كالظن على حياتنا المعاصرة ، لا بمعنى عدم العلم او بمعنى الجهل بالقراءة والكتابة اى الامية ـــ التى نتحدث كثيرا عن محوها ونعقد لها البرامج والندوات ـــ فقد يكون غيـــاب العلم علما ، وهو الجهل العالم كما هو الحـــال لدى الامى العـــالم . وقد يكون حضور العلم جهلا وهو العـــلم الجاهل كمـــا هو الحال لدى المتعلم الجاهل (٦٦) . فالامى بصدق فراسته، وبأمثاله العـــامية ، وباحساسه بالواقع ، بنكاته الشعبية ، وبوجـــدانه التاريخى ، وبتراكم آلاف السنين قد يكـــون أعلم من المتكلم من حيث الوعى والانتباه ، والقدرة على الرؤية المباشرة للواقع بلا تدليس او ايهام . كما أن المتعلم باغترابه ، وانفصـــاله عن الواقع ، وباستخدامه جعبة مـــن

---

(٦٥) انظر مقالنا « التفكير الدينى وازدواجية الشخصية » قضـــايا معاصرة (١) فى فكرنا المعـــاصر .

(٦٦) للامام الشهيد سيد قطب تعبير مشهور هو « الجهـــل الذى يحمل الدكتوراه » .

الالفـــاظ للتضليل والتعمية يكون أجهل من الجاهل ، بل ويكون جهله مركبا لا يعلم أنه جـــاهل . قد يكون الجهل فى حياتنـــا المعاصرة ماثلا فى عـــدم الوعى بأنفســـنا ، وبالمرحلة التاريخية التى نمر بها ، وفى غياب مشروع قومى تحققه الامة ، وتجند له قواها ، وتحشد له امكانياتها ، بعـــد أن كان لها واحد وانتكس بعد أن فرغ من مضمونه فأصبح مثل كرة الهــــواء بلا ثقل من التراث وبلا أساس من الجمـــاهير . قد يكون الجهل فى تخلف مؤسســـــاتنا القومية عن درجة تقدم الواقع وحركته وفى عــــدم تمثيـــل السلطتين الدينية والسياسية لحركة الواقع العريض ومحاصرتهما لطلائع هذه الحركة ومحاولة عزلها عن الواقع ومن وسط الجماهير . الجهل هو هذا التفـــاوت الشـــديد بين ما يدور فى الواقع من قوى للتغير والحركة وبين النظم الاجتمـــاعية والسياسية القائمة التى تحاور ايقـــاف هذه القوى والقضـــاء عليها ، وهو فى الحقيقة جهل بالتاريخ وبمساره . والانســـان مسؤول عن هذا الجهل ولكننا فى حياتنـــا المعاصرة جعلنا الله مسؤولا عنه ، وبرأنا أنفســـنا من تبعة هذا الجهل بدعوى أن علمنا محدود أمـــام العلم « الالهى » ، وادراكنا قاصر على ادراكه ، وعقلنا ضعيف لا يقدر على تجـــاوز الحدود التى رسمها الله له . نتوقف أمام الغيب لان الانســـــان ذو علم محدود والله ذو علم مطلق . وبالتالى نكون أكثر تخلفا فى تحليلنـــا لاسباب الجهل وتحديد المسؤول عنه . فى حين أن الجهل لدينا له أسبابه المباشرة فى مضمون ثقافتنا التى هى أقرب الى الاعتقـــاد الجازم غـــير المطابق للواقع أو للفكر أو للتاريخ . لذلك ســـادت حياتنا المعـــــاصرة القطعية ، وهدم العقل ، وانكار النظر ، واسقاط الواقع من الحســـاب ، وغياب التاريخ كبعد شعورى وكميدان للعمل والتحقيق .

٣ــ التقـــليد :

لقد أفاض القدماء فى التقليد كمـــا غصنا نحـــن فيه الى الاذقان فالتقليد اعتقـــاد جازم مطابق ولكن دون سبب للمطابقة . ومن ثم فهـــو لا يؤدى الى العلم . هو قطع وجزم دون نظر . هو اعتقاد أى حـــــكم أو تصديق ، وجازم لانه لاشك فيه ولا تردد ، ومطـــابق لانه يتماثل مـــع شىء آخر قد يكون تراثا قديما أو معاصرا حديثا أو شخصا ميتا أو شخصية حية ولكن دون سبب وبلا برهان قطعى من حس أو عقل أو اســـتدلال .

التقليد تبعية للاخرين من غير مطالبتهم بالبرهان . لا يرتقى الى اليقين ، ولا يفيد الظن . ولا يمكن اختيار احد الاحتمالين عن طريق التقليد بلا سبب للتفضيل(٦٧) .

ويقوم التقليد على بعض الحجج ، هى فى الحقيقة ضد النظر ، فاذا بطل النظر ثبت التقليد اتباعا لبرهان الخلف ، نفى الشىء لاثبات نقيضه ، وهو برهان سلبى خالص لا يثبت شيئا لان النظر والتقليد ليسا هما الاحتمالين الوحيدين كطريقين للمعرفة اذ يضع الصوفية الذوق والالهام . ان مجرد انكار القياس لا يثبت التقليد ، وانكار الشىء لا يثبت ضده ، وبرهان الخلف يدخل ضمن منطق الظن لانه يقوم على حجة جدلية . ليس التقليد هو البديل الوحيد على فساد القياس . فهناك بداهة الحس وأوائل العقول ومعطيات الوجدان . وكل الحجج مستقاة من قصة ابليس وصراعه مع آدم . فقد قاس ابليس النار على الطين ، « خلقتنى من نار وخلقته من طين » فاخطأ وهى حجج ضعيفة لعدة اسباب . فالهدف من القصة هو التاثير على النفس وليس اصدار حكم ، والحث على العمل اكثر من الوصف والتقرير ، والايحاء الى النفس وليس مصدرا للاحكام الشرعية . فهى صورة شعرية اكثر منها حادثة تاريخية ، والقصص والمجاز ليسا مصدرا للأحكام . وحتى على فرض صحة استنباط احكام من القصص فان أشخاصا كثيرة تقيس وتصيب ، وليس كل من قاس فقد اخطأ . ولا يمكن اصدار حكم كلى على واقعة . وكثير من المؤمنين يقيسون ويصيبون . كما تقيس الأنبياء وتصيب ، وكما بين الفقهاء ذلك فى كتب « أقيسة الرسول » . بل ان الله ذاته يقيس ويصيب ، والوحى مملوء بالأقيسة الصائبة على ما بين الفقهاء . ليس الخطأ من القياس فى ذاته بل من طرق الاستدلال الخاطئة . وتقوم مناهج الأصوليين على القياس ، والقياس الشرعى يصيب ، وهو مصدر من مصادر التشريع .

---

(٦٧) شرح الاصول ص ٦١ — ٦٢ ، المحصل ص ٢٧ ، شرح التفتازانى ص ٤٢ ، المقاصد ص ١٢ ، ص ٨٦ — ٨٧٧ ، شرح المقاصد ص ١٣ ، الانصارى ص ٨ ، تحفة المريد ص ٣١ ، شرح الخريدة ص ١٣ ، المغنى ج ١٢ النظر والمعارف ص ١٢٣ — ١٢٥ ، المحيط ص ٣١ .

ان اقصى ما تستطيع هذه القصة أن تقدمه هو انها تنبه على القياسات القائمة على مقدمات خاطئة فتقيس الكم على الكيف وليست تلك التى تقوم على المقدمات الصحيحة . هذه الحجج كلها يمكن فى نفس الوقت استعمالها دفاعا عن القياس كأحد اشكال النظر وليس فقط ضد التقليد .

وقد صاغ المعتزلة عدة حجج عقلية ضد التقليد لبيان استحالة النظرية والعملية ، وضرورة الاستدلال . فالمقلد لا يستطيع تقليد المذاهب كلها لتعارضها ولحاجة السلوك الى مذهب واحد . ولا يمكن ان يكون الاختيار بينها مصادفة عشوائية أو بالمزاج والهوى بل بالنظر والاستدلال . كما ان المقلد لا يقلد غير العالم لانه جاهل بل يقلد العالم الذى له علم عن طريق غير التقليدوالا تسلسلنا الى مالا نهاية . وعلم العالم اما من العلم الضرورى أو العلم النظرى . والعلم الضرورى مشاع عند الناس جميعا يستطيعه المقلد وبالتالى فلا حاجة له الى التقليد ، والعلم النظرى هو طريق العلم لأن النظر يفيد العلم . هذا بالاضافة الى ان التقليد يؤدى الى الخطأ النظرى والخطأ العملى على السواء لانه خال من اليقين فى حين أن العلم يقينى فى النظر وبالتالى يقينى فى العمل .

ولا يمكن تقليد الاكثرين لان الكثرة حجة كمية والعلم كيف . وقد كان الانبياء اقلية فى قومهم وهم الاغلبية . وكان الدعاة والمصلحون والعلماء اقلية فى اقوامهم(٦٨) . وكان اهل الحق باستمرار اقل عددا من اهل الباطل . وهذا لا يعنى الانكار لدور الاغلبية او اهمال مصالحها او الاقلال

(٦٨) برفض القرآن الاكثرية فى النظر والعمل على السواء فى كثير من الآيات مثل : « قل لا يستوى الخبيث والطيب ولو اعجبك كثرة الخبيث » (٥ : ١٠٠)، « وان تطع اكثر من فى الارض يضلوك عن سبيل الله » (٦ : ١١٦) ، « وتفاخر بينكم ، وتكاثر فى الاموال والاولاد » (٥٧ : ٢٠)، « لا خير فى كثير من نجواهم الا من امر بصدقة » (٤ : ١١٤) ، وتظهر النواحى العملية فى القتال مثل « ولن تغنى عنكم فئتكم شيئا ولو كثرت » (٨ : ١٩) ، « ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا » (٩ : ٢٥) ، « كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله » (٢ : ٢٤٩) ويشير القرآن الى الكثرة بأن اكثر الناس فاسقون ، لا يشكرون ، كافرون ، جاهلون ، جاحدون ، لا يعلمون ، للحق كارهون .. الخ .

من شأنها فالأغلبية الصامتة يدافع عنها الانبياء والدعاة والمصلحون ، ويعبرون عن مصالحها ، ويبعثون فيها النظر وحس العلم حتى تستنير وتستقل فتصبح قادرة على الدفاع عن حقوقها بنفسها وحتى تفرز طليعتها من ثناياها وهم العلماء والفقهاء والائمة ، وتكون قادرة على قيادتها وحمايتها . وهذا لا يعنى ايضا انكار دور الاغلبية النظرى فى الاجماع والنزول على رايها ، فالاجماع احد مصادر التشريع ودرءا لمخاطر الفردية والتسلط والاستبداد بالراى . ولا يقوم الاجماع على تقليد بل هو اخذ بالدليل النقلى أو العقلى او المصلحى الذى يعلمه الجميع(٦٩) .

كما لا يجوز تقليد الأزهدين لأن الزهد لا يعنى العلم بالضرورة بل قد ينشأ عن خطأ فى الحكم وعلى جهل بالوحى وانحراف بالدين كما هو الحال عند الصوفية وفى باقى الديانات . كما لا يعنى الفضل بالضرورة بل قد يكشف عن طمع مقنع ورغبة فيما هو اكثر مما فى ايدى الناس . هذا بالاضافة الى ان الزهد ليس حقيقة نظرية وبالتالى فهو ليس دليلا او برهانا(٧٠) .

ولا يمكن تقليد السلف لأن التقليد انكار لدور العقل ولضرورة التصديق وللمسؤولية الفردية ولمهمة الانسان فى التجديد والتطوير والتغيير . تقليد السلف قضاء على الحاضر والمستقبل باسم الماضى ، وايقاف لمسار التاريخ على احدى مراحله الماضية فيتحدب التاريخ وتتقوس حركته ويتحول الى كهف يغلف الانسان ، ويعيش فيه تحت قبوه ، وكلما ازداد تمسك الانسان بالقديم ازداد التحدب حتى ينهار التاريخ ، ويتخلف الانسان ، ويلفظ أنفاسه خارج المسار ، ويتحول الى كائن من الحفريات يعيش فى طى النسيان . ثم يزداد الأمر سوءا بتدخل التعصب نظرا لغياب العقل والحس والاتصال المباشر بالواقع فتقع الفتن ويحدث الشقاق .

---

(٦٩) شرح الاصول ص ٦١ — ٦٢ ، المغنى جـ ١٢ النظر والمعارف ص ١٢٣ — ١٢٤ .

(٧٠) شرح الاصول ص ٦١ المغنى جـ ١٢ النظر والمعارف ص ١٢٣ ، ص ٥٣١ — ٥٣٢ .

قد تكون النشأة الاجتماعية على دين الاسلاف نقطة البداية ولكنها لا تكون نقطة النهاية بالضرورة نظرا لتطور الوعى ونضج الانسان وادراكه لما يحيط به من امور ، وما يأخذه من مواقف . فالحياة تسير نحو الأفضل . ان تقليد السلف هو قول بتكافؤ الادلة نظرا لاختلاف أقوال السلف وعدم وجود مقياس للاختيار بينها او للتحقق من صدق احدهما . وقد رفض القدماء تقليد السلف بحجة جدلية تقوم على القسمة لمصدر التقليد ، الله او الرسول او العقل ، والمصادر الثلاثة تحرم التقليد ، بنص القرآن ، وبنص الحديث ، وبنظر العقل . حتى اذا صعب على الانسان الحصول على اليقين النظرى فهناك اليقين العملى ، يقين السلوك القائم على الطبيعة والصالح العام . التقليد اذن ضد العقل النظرى وضد العقل العملى على السواء . والانسان قادر بعقله وبعمله الصالح ان يسير وفقا لهداه(٧١) . التقليد ضد الفطرة ، وانكار لمعطياتها من حقائق وعلوم . والوحى فطرى فى الانسان . حتى العامى يدركه بنفسه دون نظر ، ببداهة الحس ، واوليات العقل ، ومعطيات الوجدان . تقليد العامى اذن انكار لفطرته حتى ولو لم يستطع استعمال مصطلحات العلماء . يمكنه ان يعبر تلقائيا عن تصوره للحياة دون تقليد الغير . المعرفة اذن طبيعية سواء الفطرية منها او الاستدلالية . والتفكير اى طلب الدليل نظرى فى الانسان سواء من بلغته الرسالة او لم تبلغه . تقوم الرسالة على العقل ، والعقل قائم فى الانسان قبل ان تأتى الرسالة ، الاستدلال اذن فرض كفاية على من لم تبلغه الرسالة وفرض عين على من بلغته . لذلك جعل بعض القدماء موضوع "التقليد لفظيا خالصا" لأن جميع الناس لا تعرف عن طريق التقليد بل عن طريق النظر والاستدلال(٧٢) .

وتحريم التقليد ينطبق على كل الموضوعات ، لا فرق بين دينية ودنيوية ، بل من حيث هو موقف فى الحياة نظرى او عملى لأنه مجرد

---

(٧١) الفصل ج ٥ ص ١٩٤ — ١٩٩ انظر ايضا الفصل الثامن العقل والنقل .

(٧٢) هو التاج السبكى ، تحفة المريد ص ٣٣ .

تبعية واعتقاد جازم بلا دليل . وخطورته فى أن المقلد لا يرجع عن تقليده حتى ولو رجع العالم بعد اعماله النظر . تحريم التقليد اذن عام وشامل بصرف النظر عن المقلد سواء كان فردا أم جماعة . بل لقد تجرأ القدماء ، وحرموا تقليد الرسول باعتباره فردا . اما اذا كان التقليد اتباعا لدلالة فانه لا يكون تقليدا . لذلك قبل بعض القدماء تقليد القرآن والسنة القطعية باعتبارها قطعية الدلالة ولو أن ذلك ايضا خاضع لقواعد اللغة والتفسير . ولا يجوز تقليد الرسول لظهور المعجزة عليه لان المعجزة ليست دليلا بل هى نفسها فى حاجة الى دليل من الحس أو العقل أو الوجدان . التقليد هنا لا يتعدى كونه استرشادا بالتجارب السابقة كقدوة ونموذج ولكن بعد نظر واستدلال . ومن ثم فانه لا يكون تقليدا(٧٣) . كما يحرم التقليد على العامى للعالم من حيث هو فرد . . اما اذا كان سؤالا عن دلالة واسترشادا برأى فانه لا يكون تقليدا . فالعامى قادر بفطرته على ادراكها . وغالبا ما يكون هذا الاسترشاد عمليا عن طريق القدوة وليس نظريا . بل ان طريق التطور ومسار التقدم فى الغاء هذه القسمة للجماعة الى عامة وخاصة وهى لا توجد الا فى المجتمعات المتخلفة التى تتسم بأمية الاغلبية وبعلم الاقلية مما يسبب تضليل الاغلبية وحجب الحقائق عنها أو تشويهها ، وشراء الاغلبية لحساب الاقلية وهى فى الغالب السلطة السياسية ، دفاعا عن مصالحها ضد مصالح الأغلبية وحقوقها .

وبالرغم من سقوط المقدمات النظرية ، واختفاء نظرية العلم وضمورها الا أن رفض التقليد ظل قائما باعتباره الجانب السلبى فى نظرية العلم . فايمان المقلد لا يجوز ، والتقليد ليس مصدرا من مصادر العلم ولا أصلا من اصوله . كما حرص الفقهاء على نقد التقليد فى علم الاصول بفرعيه علم اصول الفقه وعلم اصول الدين . فقد قام الوحى ذاته على البرهان والنظر ولم يكتف بدعوى الرسول ، وبالتالى يكون عدم الاكتفاء بالتقليد أولى . دعا الوحى الى اعمال النظر وترك التقليد

---

(٧٣) المغنى ج ١٢ النظر والمعارف ص ١٢٤ — ١٢٦ ، شرح الخريده ص ١٣ ، شرح الاصول ص ١٦١ — ٦٣ .

حتى تثبت المسؤولية وتصح المساءلة(٧٤) .

ويتفاوت حكم المقلد بين الايمان والعصيان والكفر على سبيل الاطلاق أو على سبيل التقييد(٧٥) . والحقيقة ان القول بصحة ايمان المقلد وتحريم النظر لم يتبناه الا القليل لانه لا يقوم على دليل نقلى أو عقلى ، ويخرج على الاجماع الذى يرى أن التقليد اثم وعصيان بشرط وجود الاهلية وهى القدرة على النظر . ولقد اخذ القدماء حكم الوسط لأن التوازن بين التقليد والنظر كان قائما فى حياتهم ، ولم تكن خطورة التقليد ماثلة فى حياتهم كما هى الآن ماثلة فى حياتنا . اما الآن ، والناس تؤمن بالتقليد ، وتمارسه فى حياتها ، ولا تستدل على صحة ايمانها او تطلب اليقين فيه فان اعتبار المقلد كافرا اكثر ايقاظا للناس ، واقوى صدمة لهم . ان المحك فى الحكم هو حالنا الراهن ، ومأساتنا هى التقليد ، وعدم اعمال النظر كحكم شرعى أو كوضع اجتماعى . والحكم بكفر المقلد يعبر عن ضرورة اجتماعية ، وقد اصدره القدماء والمحدثون لايقاظ المقلدين وحث الهمم على النظر والاستدلال كما حدث فى فكرنا الاعتزالى القديم وفى فكرنا الاصلاحى الحديث ، وهو اقوى من حكم المكروه لأن طبيعة المرحلة التاريخية التى نمر بها تجعل التقليد اكبر عائق على التقدم وعلى اعمال العقل . ففى المجتمعات الغارقة فى التقليد مثل مجتمعاتنا المعاصرة يكون اصدار الحكم

---

(٧٤) المغنى ج ١٢ النظر والمعارف ص ١٢٦ ، والآيات التى تدل على رفض التقليد فى القرآن كثيرة منها آيات مثل« انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون » (٤٣ : ٢٣) . والآيات التى تشير الى المسؤولية الفردية ايضا لا حصر لها مثل « كل نفس بما كسبت رهينة » (٧٤ : ٣٨) وكل آيات الكسب وهى ٦٧ آية . اما آيات الدعوة الى العقل مثل « افلا تعقلون » او النظر مثل « افلا تنظرون » او البرهان والحجة فهى ايضا لاتحصى مثل « قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين » (٢٧ : ٦٤) .

(٧٥) هناك احتمالات ثلاث : المقلد اما مؤمن غير عاص على الاطلاق لان النظر شرط كمال وليس شرط وجود أو هو العاصى نظرا لتقييد الحكم بشرط الاهلية للنظر او هو المؤمن بشرط تقليد الدليل القطعى تحفة المريد ص ٣١ — ٣٢ ، الانصارى ص ٨ ، شرح الخريدة ص ١٣ ، شرح العقيدة ص ١٧ — ١٩ .

على التقليد بالتحريم أقوى صوتا وأشد ايقاظا للمقلدين . التقليد مظهر من مظاهر التخلف وأحد أسبابه فى آن واحد ، وسبب مباشر لطغيان السلطتين الدينية والسياسية وسيطرتهما على رقاب الناس . لا تهم أحكام التقليد من ثواب أو عقاب خارج الدنيا بل الذى يهم فاعليتها لايقاظ الهمم فى هذه الدنيا . للاحكام الشرعية غايات عملية وصدق مادى فى الدنيا . ولما كانت حياتنا المعاصرة يغلب عليها التقليد بل وأشنع أنواع التقليد — تقليد الرؤساء الذين لا هم بالعلماء ولا بالفضلاء ولا الأنبياء ، بل وتعدى التقليد الى النفاق والمدح وأصبح رياء ومداهنة ، واصبح الدافع على التقليد ليس طلب النصح والاسترشاد برأى الآخرين بل تحقيق مصلحة عاجلة أو درء خطر حقيقى أو متوهم — فان تحريم التقليد واجب قومى وشرعى . وقد كان القدماء على وعى بذلك فأجمعوا على رفضه ، وكانوا أكثر تقدما مما نحن عليه الآن بدفاعنا عنه واتهامنا لكل من يخرج على التقليد بالخروج والمادية والالحاد والتبعية والعمالة(٧٦) .

٣ — المطابقة فى العلم :

وبعد أن رفض القدماء مضادات العلم من شك وظن ووهم وجهل وتقليد لم يبق الا العلم . ومهما عسر تحديد العلم فان الانسان قادر على أن يصل اليه حتى ولو بأبسط الطرق وهو طريق القسمة والمثال مما يدل على ان تأسيس العلم ممكن وأن اقامة نظرية فى العلم ممكنة(٧٧) . والعلم عن طريق القسمة والمثال هو أحد طرق العلم المستعملة فى علم الكلام . اذ تؤدى القسمة الى التمييز بين المستويات ، فى الغالب بين الأعلى

(٧٦) قال بكفر المقلد من المعتزلة ابو هاشم الجبائى ، ومن القضاة ابن العربى ، ومن المصلحين السنوسى ، اتحاف المريد ص ٣٠ — ٣٨ ، كفاية المريد ص ١٦ — ١٩ ، شرح الخريدة ص ١٣ ، حاشية العقيدة ص ١٦ — ١٨ ، تحفة المريد ص ٣٣ . ومن القدماء قال بتكفير المقلد ابن حزم الاندلسى .

(٧٧) هذا هو موقف امام الحرمين والغزالى . المواقف ص ٩ ، التحقيق التام ص ٥ — ٦ ، شرح المقاصد ص ٢٩ ، أشرف المقاصد ص ٢٨ — ٣٢ ، حاشية العقيدة ، ص ١٦ .

والأدنى كما يؤدى المثال الى القياس والتشبيه . ومع ذلك فطريق القسمة والمثال ليس منهجا علميا يؤدى الى تأسيس نظرية فى العـلم ، بل اقصى ما يستطيعه هو التصنيف ، وقياس الشبيه بالشبيه . وعلى هذا النحو تستحيل معرفة « الله » معرفة نظرية لأن الله لا شبيه له والا وقعنـا فى التشبيه لا محالة . وهو ما حدث بالفعل فى علم الكلام . حتى التنزيه لم يسلم من التشبيه او على الاقل من الفاظه وتصوراته ومعـانيه . هذا بالاضافة الى ان التحديد بالقسمة تحديد خارجى محض وليس تحـديدا داخليا من بناء الموضـوع وماهيته . وهو فى حقيقة الأمر ليس حدا بل ترتيب وتصنيف وبناء لعلاقات الموضوع مع غيره دون وصف لبناء الموضوع ذاته . وعلى هذا النحو يكون العلم « كل اعتقاد جازم مطابق لسبب » . فيتميز عن الظن والشك وهما ليسا اعتقادين جازمين . كما يتميز عـن الجهل وهو اعتقاد جازم غير مطابق . كما يتميز عن التقليد الذى هـو اعتقاد جازم مطابق لغير سبب . التعريف عن طريق التصنيف والترتيب وصف خارجى وليس تحليلا داخليا لمضمون الشيء . وقد تستكمل القسمة بالمثال ويتحدد العلم حينئذ عن طريق المثال فمثال مثلا العلم مثل ادراك البصر ، وحدوث العلم مثل حدوث الصوره فى المرآة . ولكن المثـال او ضرب المثل ليس حدا تاما على ما تقول المناطقة بل حـد ناقص . وقـد لا تكون الصورتان متطابقتين تماما مـن كل ناحية . كما قد يغفل احـد جوانب الصورة او يقرب بين جانبـين مختلفـين او يباعد بين جانبـين متشابهين . ليس التشبيه حدا بل هو تقريب للأفهام ، ويكون اقرب الى البلاغة والأدب منه الى المنطق والعلم . والتمثيل على ما تقول المناطقة اقل يقينا من القياس لانه يقوم على تشبيه الخاص بالخاص دون منطق البرهان على ما هو الحال فى القياس ، وشروط القياس المنتج والفـرق بينه وبين القياس غير المنتج . وقد استمر التعريف عن طريق القسـمة والمثال فى عقليتنا المعاصرة وكما هو واضح فى الامثال العامية مـن قولنا « العلم نور » أو « العلم فى الصغر كالنقش على الحجر » أو غيرها مـن الأمثـال .

وقد يعرف العلم بالمعرفة . فكل علم معرفة ، وكل معرفـة علم ، وكلاهمـا دراية تقـوم على سـكون النفس . وهنـا يتم التحـديد

عن طريق التعريف بشيء يحتاج الى تعريف ، وبالتالى لا يمنع من الوقوع فى الدور حيث يكون الموضوع محمولا ، والمحمول موضوعا . العلم والمعرفة مترادفان ، وكلاهما يتم فى الشعور فى نسق عقلى واحد . وكلما كانت المعرفة دقيقة لها منهج وموضوع وغاية كانت اقرب الى العلم منها الى مجرد الآراء والنظريات المتناثرة . لذلك كان العلم او المعرفة واقعا لكل شيء بشرط الاعتقاد بالشيء على ما هو عليه بالاعتماد على شهادات الحس واوائل العقول (٧٨) . وقد حدث هذا الترادف فى عقليتنا المعاصرة عندما وحدنا بين المعارف والعلوم بالرغم من ان معارفنا لم تتحد بعد فى مناهج دقيقة . فنظن أن كل عارف عالم ، وكل عالم عارف مع أن العلم ليس هو المعارف بل بناء نظرى يتأسس فى الشعور . هو نظرية فى العقل وفى الواقع وفى الشعور اكثر منه نتائج ومكتشفات لتطبيقها فى الحياة العملية .

ولا يمكن ان يكون العلم هو « اعتقاد الشيء على ما هو به (٧٩) » فقط لأنه اذا كان علما مطابقا فقد ينشأ هذا التطابق عن التقليد وليس عن النظر . والنظر منهج العلم وطريقه . لذلك كانت المطابقة فى العلم قائمة على الضرورة او الدليل اى المطابقة مع الحس او مع العقل . وقد يكون التعريف « معرفة المعلوم على ما هو به » اى مطابقة الحكم للواقع او كما يقول الحكماء « مطابقة عالم الأذهان مع عالم الأعيان » . الحق والباطل فى الاحكام ، والصدق والكذب فى الأقوال . والواقع فى هذه

---

(٧٨) وهذا هو تعريف القاضى ابى بكر والكعبى . الانصاف ص ١٣ ، التمهيد ص ٣٤ ، المواقف ص ١٧ ، شرح التفتازانى ص ٤١ ، تحفة المريد ص ٢٩ ، شرح الخريدة ص ١٢ — ١٣ ، شرح الاصول ص ٤٦ ، المغنى ج ١٢ النظر والمعارف ص ١٦ ، الفصل ج ٥ ، ص ١٨٥ .

(٧٩) هذا هو تعريف بعض المعتزلة . المواقف ص ١٠ ، المغنى ج ١٢ النظر والمعارف ص ١٧ — ٢١ ، ص ٥٢٥ — ٥٣١ ، شرح المقاصد ص ١٩ ، اشرف المقاصد ص ٢٨ — ٣٢ ، التحقيق التام ص ٥ ، شرح التفتازانى ص ١٥ — ١٩ ، الانصاف ص ١٣ ، التمهيد ص ١٣ ، التمهيد ص ٢٤ ، الارشاد ص ١٢ ، اتحاف المريد ص ١٥ ، ص ٢٣ — ٤٠ ، تحفة المريد ص ١٦ — ١٧ ، ص ٢١ ، شرح العقيدة وحاشيتها ص ١٦ .

الحالة ليس هو العلم « الالهى » أو « اللوح المحفوظ » بل الواقع العريض ، التجربة الانسانية من الحياة ومن التاريخ . العلم « الالهى » هو الوحى الذى تكيف طبقا للواقع كما هو الحال فى « الناسخ والمنسوخ » والذى هو نداء للواقع كما هو الحال فى « اسباب النزول »(٨٠) . قد يكون اللوح المحفوظ هو قوانين التاريخ وقد تحققت من قبل اى صدقت فى الواقع . العلم البسيط هو المطابقة للواقع ، والعلم المركب هو العلم بهذه المطابقة اى العلم بالعلم . ويكون الجهل البسيط هو عدم المطابقة والجهل المركب هو الجهل بهذه المطابقة . لا يتعلق العلم بالمستحيل ، فالمستحيل ليس شيئا اى غير ثابت فى نفسه والعلم علم بالاشياء ، ومن ثم لا يتعلق العلم الا بالأشياء الممكنة . والممكن هو الشيء الذى يمكن التحقق من صدقه فاذا كانت معرفة الله مستحيلة فانها تكون خارج موضوع العلم . واذا كان العلم هو « معرفة المعلوم على ما هو به » يخرج « علم الله » لانه ليس معرفـــة ، ولا يمكن معرفته « على ما هـــو عليه » ، ولا يمكن ذلك الا عن طريق التقريب والتشبيه أو طبقا لقياس الغائب على الشاهد أو طبقا لتاويل النصوص وهى كلها لا تكون نظرية عقلية فى العلم . كمـــا يتضمن هذا التعريف نفس الدور السابق وهو ان العلم معرفة ، والمعرفة علم . وهذا يدل على صعوبة تعريف العلم النظرى . اما الرؤية المباشرة للواقع ، وحدس الماهيات . وادراك البداهات ، وهو طريق المطابقة ، فانه يحدد منهج العلم وليس نظرية العلم مما يدل على ان منهج العـــلم هو الذى يحدد نظرية العلم كما حدد منهج علم الكلام تعريف علم الكلام . ولا يختلف فى ذلك الاشاعرة عن المعتزلة الا فى اتهام المطابقة عند المعتزلة بانها تجعل العلم شاملا المقلد . لذلك اضاف المعتزلة « المطابقة عـــن ضرورة أو نظر » مع استبعاد العلم بالمستحيلات او بوجود الله . وهـــو اعتراض لا يقوم على اساس لأن العـــلم لا يكون الا علما بالممكن وليس بالمستحيل ولأن « وجود الله » ليس موضوعا للعلم بشخصه بل بعلمه

---

(٨٠) انظر مقالنا « ماذا تعنى اسباب النزول ؟ » ، « ماذا يعنى الناسخ والمنسوخ ؟ » ، فى الدين والثورة فى مصر (٢) فى اليسار الدينى .

وهو الوحى ، والوحى علم وموضوع للعلم(٨١) .

وكما يرتكز العلم بالمطابقة على اساس نظرى فى العقل فانه يقوم ايضا على اساس شعورى فى النفس ، وبالتالى تظهر الصفات او المعانى العقلية فى النفس حتى تتمايز وتتضح . وفى هـــذه الحالة يكون العـــلم « صفة توجب لمحلها التمييز بين المعانى لا يحتمـــل النقيض »(٨٢) . العلم موضوع اى صفة ومعنى متميز عن غيره . العلم هو المعنى القائم بالنفس والقادر على التمييز بين المعانى المتناقلة . العلم علم للمعانى ومنهجـــه الايضاح ، وكل نقيض له هو نقص فى التمييز(٨٣) . ترتبط الصفة بالنفس ، ويصبح العلم هو ما يحدث فى النفس مـــن الواقع من خلال التجـــربة . ومن ثم لا يمكن اخراج الحواس من المعانى فالحواس طريق الحصـــول على المعانى ، والتجارب موطن لها . العقل هو الرصيد النهائى للمعانى ولكن المعانى تنشأ من التجارب الحية فى العالم . لا تتحقق المعانى الكلية الا فى تجارب جزئية . التقابل بين الكل والجزء تقابل فى المنطق الصورى لا وجود له فى تحليل التجارب الحية لادراك معانيها المستقلة . لا يظهـــر المعنى الا فى موقف ، والموقف لا يمكن الا ان يكون موقفا انسانيا خاصـــا قد يتكرر بعد ذلك فى الزمان والمكان . وعلى هذا النحو يكون العلم هـــو الذى يوجب كون من قام به عالما(٨٤) . فرغما من قيام هذا التعريف على الدور ، تعريف العلم بالعالم الآن يظهر الموضوع من خلال الذات

---

(٨١) عند الجبائى العلم « اعتقاد الشىء على ما هو به عن ضرورة او دلالة » . انظر ايضـــا الارشـــاد ص ١٣ ، شرح الاصول ص ٤٦ — ٤٨ ، الشـــامل ص ٤٣٠ .

(٨٢) هذا هو تعريف الايجى ، المواقف ص ١١ ، انظر ايضا المغنى ج ١٢ النظر والمعـــارف ص ٩ ، ص ١٣ ، ص ٢٦ — ٣١ الشـــامل ص ١٠٩ ، التحقيق التـــام ص ٤ .

(٨٣) انظر رسالتنا الجزء الخـــامس عن منهج الايضاح
L'Exégèse de la Phénoménologie.

(٨٤) هذا هو تعريف الاشعرى ، بنـــاء علىّ حـــديث « ان الله لا ينتزع العلم انتزاعا ولكنه ينتزع العلم بانتزاع العلمـــاء » المواقف ص ١٠ ، مقـــالات الاسلاميين ج ٢ ص ١٤٥ — ١٤٦ .

نظرا لأنه لا وجود لعلم بلا عالم . فاذا غاب العالم غاب العلم . مما يشير الى اهمية العلم فى الصدور وأهمية موقف العالم . صحيح ان العلم بناء نظرى ، لكنه موجود فى شعور العالم ، ويتحدد ببنائه ، ويتحقق ببواعثه . فالبناء النظرى للعلم لا ينفصل عن تحققه العملى . لذلك ارتبط العلم بالعلماء . اذا حضر العلماء حضر العلم ، واذا غاب العلماء غاب العلم . اذا فسد العلماء انهار العلم ، واذا صلح العلماء قام العلم . ترتبط اذن الصفة او الحال بالانسان هل هما نفسه ام غيره ام لا هما نفسه ولا غيره بصرف النظر عن ارتباطهما بالصفات والأحوال « الالهية » فانها تعبر عن البناء الانسانى والاجتماعى لنظرية العلم ، دور العلماء فى تأسيس العلم(٨٥) .

وبالاضافة الى وجود العلم كحالة للشعور كما يركز المعتزلة الا انه ايضا صفة ومعنى كما يركز الأشاعرة(٨٦) . والحقيقة ان كون العلم حالا لا يقضى على موضوعية العلم . فالعلم علم بالدليل . وبالتالى لا خوف من الوقوع فى الذاتية النسبية . يظل النظر الصحيح حالا مختلفا عن النظر الفاسد ولا سبيل الى التماثل بين الحالين . النظر حال للناظرين . وهناك فرق بين تصور العلم وحصوله . فقد يتصور المؤمن الايمان دون ان يكون مؤمنا . التصور عقلى وحصوله نفسى . ويدل الدليل بصيغته النفسية ويمحو كل شبهة . الدليل ايضا دليل وجدانى . فاذا كان الدليل هو ما يتوصل اليه بصحيح النظر فان السبيل المفضى الى العلم بوجوب النظر

---

(٨٥) وهو التعريف الذى بقى فى الحركات الاصلاحية الحديثة . اذ يضيف محمد بن عبد الوهاب الى الحديث السابق « سبب فقد العلم موت العلماء » كتاب التوحيد ص ٤٦ ويذكر ايضا « البشارة بأن الحق لا يزول بالكلية كما زال فيما مضى بل لا نزاع عليه . طائفة الآية العظمى انهم مع قلتهم لايضرهم من خالفهم . حصر الخوف على أمته من الائمة المضلين » كتاب التوحيد ص ٤٦ .

(٨٦) يعرف أبو هاشم العلم بانه « اعتقاد الشىء على ما هو به مع سكون النفس اليه » ويقول القاضى عبد الجبار « لان كثيرا من الامور لا يمكن بيانه الا بالرد الى النفس » المغنى جـ ٦ التعديل والتجوير ص ٢٢٦ .

، اختلاج الخواطر فى النفس القار من الجائزات فى الحدس » . النظر علم شعورى . لذلك كان العلم صفة للحى أى حالة له وصفة للعالم . تعريف العلم اذن « إعتقاد الشىء على ما هو به مع سكون النفس اليه » . فاذا كانت الصفة للكائن الحى فالحياة شرط العلم اذ لا علم للأموات وللجمادات : والصفة هى التى يمكن ادخالها بعد ذلك فى منطق اليقين تصورا وتصديقا . فسواء كانت نقطة البداية الحالة أو الصفة فكلتاهما تنتهى الى تحليل العقل . ويبدو أن اثبات العلم كصفة وأثبت المعتزلة الصفات فى « الالهيات » حين أثبت الأشاعرة الصفات وأثبت المعتزلة الاحوال . كما أن المسألة انعكاس للطبيعيات فاثبات الصفة موجه ضد نفاة الأعراض والذين يعتبرون الصفات أجساما .

وقد ارتبطت نظرية العلم ايضا بالعمل والممارسة . فاذا كان العلم حالة شعور فالارادة أيضا حالة شعور ومن ثم يكون الشعور مصدر العلم والارادة معا ومنبع النظر والعمل سواء . وقد يرمز لهذا التوحيد أيضا فى الذات المشخصة فى الألهيات عندما يوحد فيها بين العلم والارادة . يشمل العلم القدرة . فعل النظر وفعل الاتقان كلاهما مكونان للعلم . لذلك فضل البعض جعل العلم « ما يصح ممن قام به اتقان الفعل » وبالتالى تدخل القدرة على تحقيق العلم . ولا يمكن الاحتجاج على هذا التعريف بعلم الانسان بنفسه وبالله فذاك أيضا ممكن التحقيق ، اذ يحقق الانسان ذاته بتحقيقه رسالته وغايته فى الحياة ، ومشروع عمره . كما يحقق الانسان علمه بالله عن طريق تحقيق مقاصد الوحى فى العالم ، وتحويل الوحى الى نظام مثالى للعالم ، وتحويل العقيدة الى شريعة ، والتصور الى نظام . فالتوحيد ليس نظرا فقط بل عمل أيضا ، ادراك وسلوك ، فكرة وفعل(٨٧) .

أما تعريف العلم بأنه « اعتقاد جازم مطابق لموجب »(٨٨) فانه يخرج

---

(٨٧) هذا هو تعريف ابن فورك ، المواقف ص ١٠ ، أنظر الاصول ص ٦ .

(٨٨) هذا هو تعريف الرازى ، المواقف ص ١٠ ، التحقيق ص ٥ ،

=

التصور من تعريف العلم لأن التصديق هو الذى يطابق أو لا يطابق . كما أن الجزم فى الاعتقاد قد يحيله الى تعصب وهو ورفض للحوار . واذعان للمعارض ، والتوقف عن التغير والاتساع طبقا للقرائن الجديدة . العلم ليس اعتقادا جازما بل معرفة نظرية مفتوحة . لذلك عرف الحكماء العلم بأنه « حصول الشيء فى العقل » أو « ممثل المدرك فى نفس المدرك »(٨٩) . وهو تعريف صورى خالص يقوم على اثبات الوجود الذهنى للأشياء وتحويلها الى صور ومعقولات ، وينكر دور الحس والمشاهدة والتجربة بل وينكر وجود الأشياء المادية ذاتها والتأثير عليها وتحريكها وتغييرهـا والعيش معها ، ورؤيتها رؤية مباشرة . وهو تعريف مظهرى خالص يقوم على عالم المعقولات كبديل عن الايمان ، كما انه لا يبين مستوى اليقين فى هذا الادراك ، هل هو الشك أم الظن أم الوهم أو الجهل أو التقليد . فقد تحصل الصور فى النفس باحدى هذه المراتب فى اليقين ، وقد تكون علما وقد لا تكون علما ، قد تكون صورة ذهنية وقد تكون تخيلا . فبالرغم من أن تعريف العلم بالمطابقة يشير الى الذهن فان المطابق يكون مع وجـود الأشياء فى الذهن ، أى تطابق العقل مع نفسه . العلم هنا بناء الذهن أو صورة الشيء فى العقل وبالتالى لا يختلف العلم عن باقى مكونات الحياة العقلية من تخيل وتذكر . ونظرا لهذه الصورية فى تحديد العلم فقد يعنى العلم أيضا عدم التناقض طالما أن التحليل الصورى يقوم على الاتساق . والتناقض يحدث فى العلوم الجزئية ولكن مطلق العلم لا تناقض فيه . واذا كان هذا التحديد العقلى للعلم يتجاوز الانطباع الحسى والسكون النفسى فانه يصل الى تحليل المعانى الكلية الخالصة . والحقيقة انه لا تحـديد

=

المغنى جـ ١٢ ، النظر والمعـارف ص ٢ — ١٩ ، ص ٣٢ ، الارشـاد ص ٢ — ١٣ ، الأصول ص ٥ — ٦ ، شرح المقاصد ص ٥٥ — ٥٧ ، المقـاصد ص ٥٤ — ٥٦ ، الشـامل ص ١٢٢ — ١٢٣ ، طـوالع الانـوار ص ٣١ .

(٨٩) هذا هو تعريف الحكمـاء ، المواقف ص ١٠ — ١١ ، المقاصد ص ٢٨ — ٣١ ، ، المغنى جـ ١٢ ، النظر والمعارف ص ٢١ ، التحقيق التـام ص — ٤ — ٥ .

العلم بهذا المستوى الصورى الخالص الا بعد نشأة العلم فى الشعور ثم تحويل مناطق الشعور الى « انطولوجيا » خالصة . حينئذ يمكن الاستغناء عن العالم الحسى والتجربة الحية وافعال الشعور . ولا تجعل المطابقة مع الذهن العلم مجرد صورة بل هو معنى أو صفة او موضوع . وهو ما سيصبح فى علم أصول الدين المتاخر نظرية فى المنطق ، تصورا وتصديقا ، فاذا ما أحدث العلم انكشافا فى الشعور فانه يتحول بعد ذلك الى قضايا عقلية .

تتجه التعريفات السابقة كلها نحو المطابقة . وتظهر المطابقة فى العقل وبالشعور ومع الواقع . لذلك تفاوتت حدود العلم فى ثلاث : المطابقة مع الواقع ، والمطابقة فى العقل ، والمطابقة فى النفس . المطابقة مع الواقع تمنع ان يكون العلم وهما او خيالا . والمطابقة فى العقل تجعل العلم متسقا مع نفسه قائما على البرهان ، والمطابقة فى النفس تجعل العلم تمثلا واعتقادا ويقينا . العلم اذن مطابقة الشعور مع نفسه او هو سكون النفس وتوطينها واطمئنانها وذلك لأن العقل والواقع مجالان للشعور وقطبان له . العلم فى الشعور ، والشعور مركز اللقاء بين العقل والواقع . لم تجد التعريفات السابقة للعلم بالمطابقة فى العقل ومع الواقع مناصا من التعرض لأفعال الشعور فى صورة انماط للاعتقاد وعمليات التوضيح والبيان . فأصبح العلم هو الاعتقاد الجازم أو التبيين والاستبصار او الفهم والفقه والفطنة والاحاطة والادراك حتى يصل فى النهاية الى سكون النفس والاطمئنان اليه . فالعلم اوسع نطاقا واشمل من المطابقة مع الواقع فحسب . اذا وقع العلم بعد الشك كان التبين والتحقق والاستبصار . واذا كان عملا للعقل سمى فهما وفقها وفطنة . قد يكون العلم هو العقل أو الاحاطة أو الوجود طبقا للحظة العلم وبنائه فى الشعور . ولا يدخل هنا موضوع العلم ، القديم او المستحيلات ، بل أفعال الشعور المؤدية الى العلم . ولا يعنى وجود العلم فى الشعور اتجاها سلبيا أمام الأشياء ، مجرد الحصول على انطباعات حسية منها وأن الشعور لا يكون الا محصلا مكتسبا مستقبلا بل هو اتجاه ايجابى نحوها لاثارتها وادراك دلالتها وتعقيلها وتنظيرها وفهمها . يشمل العلم سكون النفس بالنسبة لشىء ما مع ادراك دلالته ، الشعور موطن

السكون ، والواقع به الاشياء ، والدلالة يحللها العقل . وعلى هذا النحو يحمى العلم نفسه اولا من الوقوع فى الصورية والتجريد لارتباطه ايضا بالشعور الحى وبالواقع الملموس ، كما يحمى نفسه ثانيا من التجريبية الفجة لارتباطه ايضا بالشعور الحى وبالعقل . كما يحمى نفسه ثالثا من الوجدانية الانفعالية الخالصة لارتباطه بالواقع الحسى وبالعقل النظرى . للعلم اذن كيانه الذاتى والموضوعى ، الصورى والمادى بفضل بنائه الشعورى .

ثالثا : اقسام العلم :

١ — العلم الانسانى : كما ان معرفة العلم لا يكون الا للعلم الانسانى فالعلم الالهى ليس صفة مشخصة للذات بل هو الوحى المنزل الذى اصبح علما انسانيا بمجرد كتابته وقراءته وفهمه وتفسيره فكذلك اقسام العلم لا تكون الا للعلم الانسانى الى ضرورى ومكتسب او الى تصور وتصديق او الى بديهى واستدلالى . ينقسم العلم اذن الى الهى وانسانى ، قديم وحادث ، علم خالق وعلم مخلوق . فهذه قسمة دينية تقوم على التشخيص بالنسبة الى العلم الالهى وعلى احتقار الذات بالنسبة الى العلم الانسانى . كما انها قد تقوم على التملق والمداهنة والنفاق فتجعل العلم الانسانى محدودا والعلم الالهى غير محدود ويكون غاية الانسان التقرب الى الله وسؤاله العطاء المشرقى اولا ثم الشيئى ثانيا . الاول ينقسم الى ضرورى واستدلالى فى حين ان الثانى لا ضرورة فيه ولا استدلال لانه يتعالى على ذلك ويتجاوز هذه القسمة . ويصل حد احتقار الذات الى وضع العلم الانسانى مع علم الحيوان ! كما يصل حد التملق الى وضع العلم الالهى مع علم الملائكة والجن !

والحقيقة اننا لا نعلم الا علما واحدا هو العلم الانسانى . ولا ندرى عن علم الحيوان الا ما يعلمه الانسان عن الحيوان . ولا ندرى عن علم الملائكة او علم الجن الا ما يعلمه الانسان عن هذه العلوم بعد اثبات وجود مثل هذه المصادر للعلم . ولا نعلم عن « علم الله » الا ما هو موجود فى كتاب مدون بلغة معروفة ويعقل يفسر ويفهم ويعقل ويتمثل ويحقق وهو الانسان المكلف . لا يوجد اذن فى هذه العلوم الثلاثة ، لو وجدت ،

الا العلم الانسانى كطريق لها . نحن لا نعلم عن هـذه العلوم الثلاثة شيئا الا من خلال العلم الانسانى . وقد تكون أدخل فى مضادات العلم فى الشك أو الظن أو الوهم أو الجهل او التقليد منها الى العلم . فهى اعتقاد جازم غير مطابق أو هى اعتقاد جازم مطابق من غير سبب . لا يمكن الحديث عن علم الملائكة أو علم الجن لأنه ليس لدينا تجارب عن هذه العلوم . وعلم الحيوان أقرب الى لغة التخاطب منه الى علم يقوم على التصورات والتصديقات ، ويعتمد على النظر والاستدلال . ولا يقال ان هذه العلوم الثلاثة مذكورة فى القرآن(٩٠) وذلك لأن الوحى بمجرد نزوله يصبح علما انسانيا ، ويتحول بمجرد قراءته وفهمه الى علوم انسانية مثل علوم القرآن وعلوم التفسير وعلم القراءات وعلوم اخرى جزئية متضمنة فى علوم القرآن مثل علم أسباب النزول ، وعلم الناسخ والمنسوخ ، وعلم المكى والمدنى ، وعلم المحكم والمتشابه ... الخ . وذلك من حيث التدوين أو التفسير . او يتحول الى علوم عقلية شرعية مثل علم أصول الدين ، وعلم أصول الفقه ، وعلوم الحكمة ، وعلوم التصوف . او يتحول الى علوم عقلية خالصة مثل العلوم الرياضية والطبيعية او الى علوم انسانية خالصة مثل علوم الجغرافيا والتاريخ واللغة والادب (٩١) . العلم اذن ليس قديما أو حادثا بل هو العلم الانسانى الذى ينشأ فى الشعور ، يحلله العقل ، ويصدقه الواقع . هو حادث بحدوث الشعور وقديم بقدم الشعور اذا كان مختزنا فيه واستدعته الذكريات او اذا كان مسلمات فى العقل لم ينشأ من التجربة فى مقابل العلم الحادث الذى ينشأ من التجربة أو اذا كان « انطولوجيا » خالصة تكشف عن مناطق مثالية للشعور أو أنماط نموذجية فيه . العلم القديم هو الذى يعتمد على التاريخ وعلى المعلومات المتراكمة وعلى خبرات الماضى ، أما العلم الحادث فينشأ فى العصر ويحدث فى الجيل . ان افتراض ان علومنا محصورة فى مقابل علوم

---

(٩٠) وهى القصة المذكورة فى القرآن عن منطق الطير الذى علمه سليمان وكذلك اشارات عديدة الى أن الجن يعلم ويريد ويستمع الى القرآن .

(٩١) أنظر « التراث والتجديد » . الخطة العامة لمشروع التراث والتجديد ص ٢٠٣ ـ ٢٠٩ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

« الهية » لا يمحوهـا حصر مزايدة دينية وقـول مجانى لا يهدف الا الى الاعلان عن الذات ولا يعبر الا عـن ايمان طفولى ، ولا يهـدف الا الى السيطرة على العامة وفرض الوصاية عليها وذلك لانه فوق كل ذى علم عليم ! والعلم الانسانى فى حقيقة الامر ليس محصورا ولا محاصرا فالعقل قادر على ايجاد انساق شاملة يضع فيها موضوعاته كما أن الشعور قادر على رؤية المعانى والدلالات كماهيات مستقلة . والواقع نفسـه عريض ومتسع وشامل ، يعطى وقائع لا حصر لها كحوامل للمعانى . وان فكرة وجود علم غير محدود فكرة انسانية خالصة لها وظيفة معرفية فى الاستمرار فى البحث ، والاستكشاف المستمر لقوانين الطبيعـة ، ورفض الجمـود المذهبى والقول النهائى فى العلم(٩٢) .

٢ — العلم بديهى ضرورى أو استدلالى نظرى ؟ : لما كان العـلم « القديم » افتراضا محضا خارجا عن نظرية العلم(٩٣) ، وهـو احـد صفات الله التى لم تدخل بعد كموضوع للعلم ، فالعلم لم يتأسس بعد ، لم يبق الا قسمة العلم الانسانى الى علم ضرورى بديهى فطـرى ، وعلم استدلالى نظرى مكتسب . الأول علم اضطرارى يجده الانسان بنفسه ، ويشعر به دون أدنى شك ودون أن يستطيع له دفعا . يأتى الانسـان مواجها له ولا يمكن الشك فيه . اما الثانى فانه يحتاج الى روية وتدبر ، ويقوم على فكر وطريقة للنظر ، ويعتمد على الحجة والرهان . يمكن الشك فيه ثم الانتقال فيه مـن الشك الى اليقين . لا يقع العلم الضرورى بفعل قدرة خارجية بل يحدث من طبيعة النفس وبقدراتها الخاصة . ولا يحدث العلم الاستدلالى بقدرة خارجية كذلك بل هو كسب للانسان باعمال الجهد والنظر . واذا كان الانسان لا يحتاج فى العلم الضرورى الى جهد واعمال

---

(٩٢) الانصـاف ص ١٤ ، التمهيد ص ٣٥ ، الاصـول ص ٨ ، ص ٣٠ — ٣١ ، الارشـاد ص ١٣ ، التحقيق ص ٧ ، الفصـل ج ٥ ، ص ١٩٠ — ١٩١ .

(٩٣) ولهذا أخرج صـاحب المواقف قسمة العلم الى قديم وحـادث من نظرية العلم وقسمته ، شرح الاصول ص ٥٠ — ٥١ .

نظر فانه يحتاج فى الاستدلالى الى الجهد والنظر(٩٤) . وقد يسمى العلم الضرورى العلم البديهى ويعنى ما لا يقترن بنفع او ضرر اى المعرفة الخالصة فى حين أن المعرفة الضرورية قد تقترن بنفع او ضرر لانها المعرفة الحسية المباشرة ، والوجدانية التلقائية التى قد تؤدى الى اللذة والام والتى قد ينتج عنها الفرح والحزن . وقد يكون البديهى اخص من الضرورى اذ أن البديهى أقرب الى المعرفة العقلية الخالصة فى حين ان الضرورى يشمل الضرورى الحسى والعقلى معا ، المادى والصورى فى آن واحد(٩٥). وكما يكون الضرورى بديهيا يكون الاستدلالى مكتسبا . العلم الضرورى فطرى ، والعلم الاستدلالى كسبى . وقد آثر القدماء لفظ الضرورى على لفظ الفطرى فليس المهم « نشأة » العلم بقدر وجوده .

ولكن الى اى حد تكون هذه القسمة فاصلة حادة بين العلمين ؟ الا يوجد علم ضرورى فطرى بديهى يكون فى نفس الوقت ، على اقل فى نشأته ، مكتسبا من التاريخ وتراكم المدركات الحسية ، ومحاولات الصواب والخطأ التى عبر بها الفرد وتتالت على الجماعة والتى تحدد فى النهاية تصورات العالم وخصائص الشعوب ؟ « انا حر » تجربة ضرورية ولكن اكتسبها كل يوم بالممارسة حتى تتحول عندى الى علم ضرورى(٩٦) . والعلم الفطرى ليس فرديا فحسب بل هو علم جماعى وتاريخى يظهر فى الأمثال العامية ، وحكمة الشعوب ، وهى فطرة الناس التى تتراكم ، وتتوارثها الأجيال(٩٧) . واذا كان كل علم كسبى هو علم نظرى استدلالى فالكسب لا يأتى الا بالنظر والاستدلال ، الا يمكن للكسب ايضا أن يأتى من

---

(٩٤) الانصاف ص ١٤ ، التمهيد ص ٣٥ ، المقاصد ص ٣٤ .

(٩٥) الارشاد ص ١٣ — ١٤ ، التحقيق ص ٦ — ٧ .

(٩٦) الاصول ص ٨ ، الارشاد ص ١٣ — ١٤ ، شرح التفتازانى ص ٤٠ — ٤١ .

(٩٧) وهو ما يسميه القرآن فطرة أو صبغة فى عديد من الآيات مثل « صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة » (٢ : ١٣٨) ، « فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله » (٣٠ : ٣٠) .

الحس والمشاهدة والتجربة والعادة ؟(٩٨) . وقد يمتد السؤال الى بناء العلم كله متوجها الى هذه القسمة الحادة الفاصلة فيكون : هل يمكن أن تتحول العلوم الضرورية الى استدلالية والعلوم الاستدلالية الى ضرورية ؟ ليس السؤال من الفاعل ، هل هو فاعل خارجي « الارادة الالهية » اذ انها لا تثبت الا بعدتأسيسنظريةالعلم أو بفعل داخلى فى الشعور نتيجة النشأة والتكوين فى نظرية العلم ، وهو أمر ممكن اثباته مما لا شك فيه أن الحد الفاصل بين العلوم الضرورية والعلوم الاستدلالية صعب المنال اذ لا يمنع العلم الضرورى من نظر اذ تختلف الضروريات فى الوضوح والخفاء . لذلك يمكن تصور كل علم ضرورى علما استدلاليا وكل علم استدلالى علما ضروريا(٩٩). ولما كان العلم الضرورى هو الأساسى فيمكن للعلم الاستدلالى ان ينقلب الى ضرورى دون ان ينقلب العلم الضرورى الى استدلالى بالضرورة . الحقائق المطلقة ضرورية ، والحقائق الانسانية قد تكون ضرورية او استدلالية . واذا كانت ضرورية تصبح حقائق مطلقة . ولكن لا يمكن ان تصبح الحقائق المطلقة استدلالية والا كانت حقائق انسانية عرضة للخطأ والصواب(١٠٠) . وهناك شواهد عديدة تثبت وجود علم ضرورى فى امور يظن انها استدلالية مثل وقوع الحوادث على وتيرة واحدة ووفقا لقانون او نظام لا يعنى انه علم نظرى بل قد يكون علما ضروريا مطردا فى الطبيعة البشرية . أو مثل حدوث المعرفة الضرورية طبقا لدواعى والمقاصد فهى أدعى الى ان تكون ضرورية منها الى نظرية . لا يوجد اذن حد فاصل بين المعرفة الضرورية والمعرفة الاستدلالية . فان ما يعرفه البعض ضرورة قد يعرفه الآخر استدلالا ، وما يعرفه البعض استدلالا قد يعرفه البعض الآخر ضرورة . هذا بالاضافة الى أن العلوم الضرورية هى المبادىء اليقينية التى يقوم عليها العلم الاستدلالى . فهما لا يكونان نوعين من العلوم

---

(٩٨) التحقيق ص ٦ — ٧ ، المقاصد ص ٣٣ .

(٩٩) لذلك يضع البغدادى ضمن العلوم النظرية الاستدلالية العلوم بالتجارب والرياضيات كعلم الطب فى الادوية والمعالجات وكذلك العلم بالحروف والصناعات . الشامل ص ١١١ .

(١٠٠) الاصول ص ١٤ — ١٦ .

بل هما درجتان للمعرفة وفعلان متمايزان للشعور(١٠١) .

وقد تحولت هذه القسمة للعلم الى ضرورى واستدلالى فى علم الكلام المتأخر الى قسمة منطقية نظرا لسيادة علوم الحكمة على علم اصول الدين ، ونظرا لأن المنطق فى علوم الحكمة آلة للعلوم وبالتالى فهو يعادل نظرية العلم فى علم أصول الدين . فالعلم اما تصور او تصديق . التصور هو العلم الضرورى البديهى ، والتصديق هو العلم الاستدلالى الكسبى (١٠٢) . التصور بديهى لأنه يستلزم تعريفا آخر يقوم على تصور . فاما ان نقع فى الدور او نسلم بوجود تصورات بديهية ليست فى حاجة الى تعريف . لا يطلب التصور اذن لأنه بديهى ، واذا طلب تصور للنفس أو للروح فانما ذلك تفسير لفظ او طلب برهان وكلاهما تصديق . وعلى هذا النحو قد يصبح العلم الضرورى هو تعريف مطلق العلم (١٠٣) . ويظل السؤال الاول قائما : هل يوجد تصور كسبى استدلالى نظرى وهل يوجد تصديق ضرورى بديهى فطرى ؟ قد تحتاج بعض التصورات الى نظر مثل الجزء والكل ، والوجود والعدم كما تحتاج بعض التصديقات الى استدلال مثل وجود الله . وقد لا تحتاج بعض التصديقات الى استدلال اذا أمكن تصور المقدمتين معا والانتهاء الى النتيجة مباشرة . هناك اذن تصوران : تصور بسيط ساذج وتصور يتضمن تصنيفا . كما أن هناك تصديقين : تصديق بسيط ساذج ، وتصديق يقوم على أحكام متتالية . هناك تصور بسيط وآخر مركب ، وتصديق بسيط وآخر مركب . والحقيقة أن التصورات والتصديقات ليست مقولات مستقلة للعلم بل افعال للشعور تتفاوت بين البساطة

---

(١٠١) هذا هو راى أبى القاسم البلخى ، فيما يعرف استدلالا لا يعرف الا استدلالا وما يعرف ضرورة لا يعرف الا ضرورة . شرح الاصول ص ٥٧ — ٦٠ .

(١٠٢) هذا هو موقف الرازى ، المواقف ص ١١ — ١٢ .

(١٠٣) المقاصد ص ٣٢ — ٣٣ ، ص ٣٥ — ٤٠ ، شرح المقاصد ص ٣٣ ، أشرف المقاصد ص ٣١ — ٣٢ ، ص ٣٥ — ٤٠ ، المحصل ص ٣ — ٥ ، المعالم ص ٥ .

والتركيب . وقد تكون بعض التصورات السمعية كسبية مثل « الجن » و « الملائكة » . وفى هذه الحالة يجب أن تتفق مع شهادة الحس وبداهة العقل والوجدان ، وبالتالى ترجع الى الضرورية . أما التصديقات البديهية فهى ادراكات حسية يمكن الاستدلال عليها مثل قوانين الفكر الأولية(١٠٤) . فسمة العلم اذن الى تصور وتصديق قسمة منطقية أى صورية خالصة تجعل العلم مجرد تصورات واحكام مع أن التصورات نفسها تنشأ من طبيعة الذهن وهى البديهيات والأوليات ، والبعض الآخر ينشأ من الحس والمشاهدة . التصور احد مراحل بناء العلم . أما الأحكام فبعضها فطرى ضرورى وبعضها مكتسب نظرى ، قد تصدر بالعقل وقد تصور بالوجدان وقد تكون نتيجة للعادات الاجتماعية . تنشأ التصورات فى مواقف انسانية معينة وتتحكم فى التصديقات البواعث والمصالح . لا يوجد اذن بناء منطقى صورى خالص . وقد تبلغ قسمة المنطق الى تصور وتصديق من الاهمية بحيث تصبح هى ذاتها نظرية العلم . وتصبح نظرية المنطق الجامع بين علم اصول الدين وعلوم الحكمة ، ويكون التمييز بين لتصور والتصديق هو الحكم المنطقى اثباتا ونفيا . وهنا لا يكون المنطق منطقا بل بحثا فى المبادىء العامة فى أوليات العلم(١٠٥) ، والحقيقة أن قسمة العلم الى ضرورى واستدلالى انما ترجع فى نهاية الأمر الى شهادة الحواس ومعطيات الوجدان أى الى الرؤية المباشرة للواقع وادراكه ابتداء من مقاصد الوحى وقياس المسافة بين الواقع والمثال فالرؤية المباشرة للواقع والتنظير له هى اساس العلمين الضرورى والاستدلالى .

٣ — **اثبات العلم الضرورى** : العلم الضرورى هو العلم الفطرى البديهى الذى يعتمد على الحس والعقل والوجدان . يجده كل انسان فى نفسه دون تعلم او تكسب مثل الحسيات والبديهيات والوجدانيات .

---

(١٠٤) المعالم ص ٣ — ٤ ، شرح المقاصد ص ٣٥ ، التحقيق ص ٦ — ٧ .

(١٠٥) هذا هو موقف الرازى ، المحصل ص ٢ — ٣ ، التلخيص ص ٣ ، المعالم ص ٣ .

هو موجود فى استعدادات الفطرة. ولا يمكن القول فى هــذه المرحلة من تأسيس العلم انه من خلق « الله » لأن الله لم يثبت بعد ولم يظهر بعــد كموضوع فى بناء العلم . فما زال الحديث قائما عن امكانية قيام نظرية فى العلم . لا يمكن اذن جعل العلم كله نظريا بدعوى خلو النفس من الأفكار الضرورية وحدوث العلوم كلها من خلال الكسب لأن نقصان الاستعداد لا يعنى غياب العلم الضرورى(١٠٦) . ولا يزول العلم الضرورى بالغفلــة والنوم لأن الحياة واليقظة والوعى شروط للعلم . فان لم تحدث المعــرفة الضرورية عند شخص ما فان ذلك قد يعنى ان شعوره كان غافلا او انه قد فقد التوازن بين مستوياته وفقد القدرة على البيان والايضاح . وان عدم وجوده عند البعض لا يعنى عدم وجوده مطلقا . ولا يعنى اختلاف العلماء فيما بينهم انتفاء العلم الضرورى بل تعنى فقدان الشعور شروطه كالحياة او التجرد او التوازن . فالعلم الضرورى عام ومشترك بين العقلاء جميعا ، واختلافهم لا يدل على انتفائه بل قد يشير الى وجود بعض معارف موروثة تمنع من حدوث المعرفة الضرورية . كما لا تعنى ضرورة الشك وأوليته على المعارف الضرورية نفيها لأن وظيفة الشك فى نقــد الموروث وتأسيس اليقين واثبات المعــارف الضرورية . فاذا ما توافرت الشروط العادية له وجد العلم . اذا وجد انسان يحيا له حس وعقل وقلب يكــون له بالضرورة علما ضروريا ، شهادة الحس ، واوائل العقول ، وبداهات الوجدان .

فالعلم الضرورى هو القائم على الحس والمشاهدة وتعنى اصــلا حاسة البصر ثم امتــدت حتى شملت الحــواس الخمس عنــد القدماء . فلا يمكن انكار ضرورة الحس دفاعا عن ضرورة العلم النظرى بحجة ان

---

(١٠٦) ترفض بعض الجهمية العلم الضرورى وترى أن كله نظرى . فالنفس خاليــة من كل علم . ولا يوجد علم فطرى ثم يحصــل العــلم بالتدريج عــن طريق الكسب . وهو ايضا راى ابن حزم عندما يظن ان النفس عند الولادة لا تعرف شــيئا ثم تنشأ المعارف من خلال الحواس . الفصــل ج ١ ، ص ٥ — ٧ . انظر ايضــا المواقف ص ١١ — ١٤ ، الفصــل ج٥ ، ص ١٨٤ — ١٨٩ ، شرح الاصــول ص ٥١ — ٥٢ ، شرح التفتــازانى ص ٤١ .

الحس لا يمكن أن يكون مصدرا للحكم على الكليات الا عن طريق الافتراض والاطراد والتعميم . كما أن الحس قد يقع فى الخطأ فى ادراك الجزئيات اذ نرى الصغير كبيرا والكبير صغيرا ، ونشعر بالحار باردا وبالبارد حارا ، ونرى الثلج ابيض وهو ليس كذلك كما أن الحس لا يميز بين الأمثال(١٠٧) . وكذلك يرى الانسان صعوبة فى التفرقة بين النوم واليقظة . والحقيقة أن الاطراد اساس القانون العلمى ، والتعميم يقين عقلى تندرج تحته كل الجزئيات . أما خطأ الحواس فى ادراك الجزئيات فانه لا يحدث الا اذا تجاوز الحس امكانياته ، ولم تتحقق شروط الادراك مثل مسافة الرؤية ، واعتدال المزاج ، والشعور المحايد . واليقين الحسى لا يقل عن اليقين العقلى . ليست كل الرؤى عمى الوان ، وليس الادراك الحسى كله خداع . والحس قادر على التمييز بين الأمثال لأنه قادر على ادراك الجزئيات ، والعقل قادر على تصور أوجه الشبه بينها . كما أنه يمكن التفرقة بين اليقظة والنوم مهما كان الانسان مستغرقا فى النوم ، تضغط عليه الأفكار والرؤى . فانه بمجرد ان يستيقظ يدرك الفرق بين اليقظة والنوم . ومهما استغرق الانسان فى افكاره وأحلامه وهو يقظ فانه يدرك بمجرد عودته الى الوعى بالواقع انه كان فى لحظة استغراق . ان الحواس لا تخطىء اذا كانت بريئة من الآفات ، واذا كانت تعمل فى مداها الطبيعى ، واذا كانت تؤدى وظائفها المحددة(١٠٨) . والعقل قادر ان يفرق بين الصواب والخطأ فى المدركات الحسية ، كما أنه يمكن اللجوء الى مجرى العادات للتفرقة بين النوم واليقظة . ان الحس السليم لا يخطىء ، وخطأ الحواس راجع الى آفة فيها وليس الى طبيعتها . ولا يوجد برهان على شهادات الحس لأنها معارف ضرورية ، والمعارف الضرورية لا تحتاج الى برهان . كما يستحيل البرهان نفسه دون مقدمات ضرورية لا تحتاج الى برهان والا وقعنا فى الدور او التسلسل الى

---

(١٠٧) هذا هو رأى أهل السنة فى الالوان والنظام فى الاجسام . انظر الفصل الرابع نظرية الوجود ، المواقف ص ١٤ — ١٦ ، المحصل ص ٦ — ١٣ ، المقاصد ص ٤٦ — ٥٢ ، التحقيق ص ١٠ ، المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٢٤ ، ص ٦٣ .

(١٠٨) الفصل ج ١ ، ص ٨ ، شرح التفتازانى ص ٢١ — ٢٢ .

ما لا نهاية . هذا بالاضافة الى أن خطأ الحـواس هو الفرع والبداهـة الحسية هى الأصل ، خداع الحواس هو الاستثناء وسلامة الادراك هى القاعدة . هناك حقائق حسية لا يمكن أن تكون خداعا او وهما مثل انى جالس الآن ، اكتب ، والقـلم فى يدى وانى أتنفس واحيـا وأفكر أو انك الآن تقرأ وتفهم وتستوعب وتحيا وتتنفس وتفكر . أو انى محتل ، مقهور ، متخلف ، وان امامى فقر وتغريب وفتور . هذه الحقائق الوجودية شهادات حسية لا يمكن انكارها(١٠٩) . قد تكون الاسباب فى انكار العلوم الضرورية اجتماعية صرفة لا شأن لها بنظرية العلم مثل الغفلة والاعراض عن الحق ، والاشتغال بطلب المعاش أو بزيادة جاه أو مال او سعيـا وراء منصب وهذا يمكن تجاوزه عن طريق التجرد ، واعتبار العلم غاية وليس مجرد وسيلة للمعرفة . وقد يكون تقليد العلماء طبقا لحسن الظن او الاستحسان أو الهوى مع رفض البرهان وسماع هواجس النفس ، والتقليد ليس علما بل علم مضاد . وقد يكون الانكار باللسان لما يصدقه القلب طمعا فى رئاسة أو منصب أو جاه أو خوفا من فقد ميزة . وهذا ناشىء عن موقف العـالم وليس عن نظرية العلم وعن ارتباط العلم بموقف العالم واتجاهه ، وارتباط النظرية بالبواعث والدوافع والرغبـات . كما يصعب انكار المعـارف الضرورية من الخصوم لأنهم ينكرونها بمعارف ضرورية وليست معـارف الانكار بأولى من معارف الاثبات . واذا كانت هناك براهين يقينية على انكار المعارف الضرورية فاثبات العلم بهـا أولى . وهى نفس الحجـة التى تقال أيضا ضد مواقف الشكاك المنكرين للعلوم على الاطلاق . ان انكار المعارف الضرورية هو انكار لامكانية تأسيس العلم وهدم له مـع ان الغاية من تأسيس نظرية العلم اقامة « نسق » للعقائد وبالتالى تستحيل

---

(١٠٩) يشير الايجى الى افلاطون وارسـطو وبطليموس وجالينوس ولا يشـير الى اتجاهات اسـلامية داخل الحضارة مما يدل على انفتـاح علم الكلام على الحضارات الاخرى فلا يهم الرأى من اين اتى . يهم فقط انتشـاره ومعرفته كأحد الآراء المستقلة عن التاريخ . وفى هذا السياق نشـير ايضا الى أمثال هذا المذهب فى الحضـارة الغربية التى بدأت تروج فى ثقافتنـا المعـاصرة (لوك ، وهوبز ، وهيـوم) . ويـدافع الطوسى عن الحكمـاء بأنهم لم يشككوا فى يقين المعرفة الحسية ويذكر قول أرسـطو « من فقد حسـا فقد فقد علما » التلخيص ص ٦ — ٧ .

اقامة العقائد . وفى هذه الحالة يكون « الكفر » ضروريا مادام ليس هناك علم ضرورى لاثبات « الايمان »(١١٠) .

والعلم الضرورى هو مطلق العلم بصرف النظر عن موضوع العلم مثل العلم « بالله » . ليس العلم هو العلم الخاص بل هو العلم العام من حيث هو معرفة دون تحديد موضوع معين مثل معرفة « الله » . مع ذلك لا تمتنع مثل هذه الموضوعات أن تكون موضوعات معرفية مثل البحث عن الخالص او الشامل أو المطلق او الفكرة المحددة . ولكن يتم ذلك فى نطاق التصورات وعمل الشعور وليس بطريقة التشخيص(١١١) . وهو العلم الضرورى الذى يقوم على شهادة الحس فى هذا العالم وليس فى عالم آخر بعد الموت أو قبل الميلاد ، مشاهدة فى الحاضر وليس رؤية مستقبلية لما لم يقع بعد . يمكن معرفة الماضى بالعلوم التاريخية والمستقبل بالعلوم المستقبلية . وكلا العلمين يتمان فى الحاضر طبقا لشهادة الحس والعقل والوجدان . يمكن معرفة الله ضرورة من حيث هو مبدأ معرفى او اخلاقى أو كمساواة انسانية وبناء اجتماعى فتلك بداهات وجدانية واجتماعية(١١٢) . ولا يمكن أن تكون معارف الوحى مثل « اثبات الصانع وصفاته والنبوات » نموذجا للمعارف الضرورية لأن الوحى يقوم على الاستدلال ، والجاهل بها مكلف بالنظر . وأن الغاية من العلم اثبات العقائد بالنظر . لا يوجد الا علم ضرورة بالمشاهدة بعد انقضاء زمن المعجزات . فقد ادت المعجزات دورها فى التاريخ ، وهو تحرير الشعور من اسر

---

(١١٠) الفصل ج ٥ ص ٩٠ ، ص ١٨٩ — ١٩٢ .

(١١١) لا يجوز أن يعرف الله تعالى بالمشاهدة ضرورة . « وعندنا أنه تعالى لا يعرف ضرورة فى دار الدنيا مع بقاء دار التكليف لأن المحتضر واهل الاخرة يعرفون الله ضرورة » . ويحكى عن بعض المتأخرين ربما هو المؤيد بالله انه يجوز أن يكون من المكلفين من يعرف الله ضرورة فى دار الدنيا مع بقاء التكليف كالانبياء والاولياء والصالحين . شرح الاصول ص ٥١ — ٥٢ .

(١١٢) أنظر بحثنا « المقومات الثقافية للشخصية العربية » ، الدين والثورة فى مصر (١) فى الثقافة الوطنية .

الطبيعة ، وابراز التوحيد — التعالى — فى شعور الانسان . بعد ان تحقق ذلك ، واستقل الشعور والعقل والفعل أصبح العلم قائما على شهادة الحواس وبداهات العقول وليس فقط على اثارة المشاعر والهاب الخيال(١١٣) . وهناك فرق بين المعارف الضرورية والأفعال الاختيارية . الأولى ضرورية تتعلق بأفعال الشعور الداخلية ، والثانية تتعلق بارادة الانسان وافعالها الخارجية . الأولى لا يستطيع لها الانسان دفعها لأنها مرتبطة بحياة الانسان الشعورية والثانية افعال ارادية خالصة يكون الانسان فيها مخيرا بين الفعل والترك(١١٤) .

ولا يمكن انكار البديهيات العقلية بحجة انها اضعف من الحساب فهى فرع لها ولأن « من فقد حسا فقد فقد علما » أو بالاعتماد على عدة حجج كلها لا تثبت للنقد ، وقابلة للتفنيد(١١٥) . فان قيل : ان أجلى البديهيات مثل ان الشيء اما أن يكون او لا يكون غير يقيني ، فبين الوجود والعدم هناك الحال وهو التوسط بينهما كما أن هناك اشياء لا هى وجود ولا عدم . ومثل ما يقال فى البديهيات المشهورة ، الكل اعظم من الجزء

---

(١١٣) أنظر : اسبينوزا رسالة فى اللاهوت والسياسة ، المقدمة عن المعجزة ص ٦٥ — ٦٩ ، وأيضا لسنج : تربية الجنس البشرى ، المقدمة عن تطور الوحى وفلسفة التاريخ . انظر ايضا الفصل التاسع عن النبوة وأيضا التمهيد ص ٤٤ — ٤٦ .

(١١٤) الفصل جـ ٥ ص ١٩٣ .

(١١٥) المواقف، ص ١٦ — ٢٠ ، المحصل ص ١٣ — ٢٢ ، التحقيق التام ص ١٠ — ١٢ . لما كانت الحواس خادعة استحال الوصول الى معرفة يقينية حسية أو عقلية لأن المعرفة الحسية قد تكون خاطئة ، والمعرفة العقلية تقوم على المعرفة الحسية . فالذى يخطىء أولا يخطىء ثانيا . واذا كانت هناك معرفة عقلية مستقلة عن الحس فما المانع من وجود ملكة أخرى لدى الانسان تثبت خداع العقل كما اثبت العقل خداع الحواس . وهى نفس الحجة التى يرددها الصوفية لاثبات النور الباطنى كوسيلة للمعرفة اللدنية أعلى من الحس والعقل . وبالتالى يلتقى الشكاك مع الصوفية على هدم المعرفة الانسانية مرة من أسفل باسم خداع الحواس ، ومرة من اعلى باسم النور الربانى . المحصل ص ٢٢ — ٢٣ .

فهناك جزء آخر معتبر وغير معتبر او أن الأشياء المساوية لواحد متساوية ، فهى واحدة وليست واحدة او أن الجسم الواحد لا يكون فى آن واحد فى مكانين ، فالالم فى جسمين ، والجسم الآخر معتبر وغير معتبر . كما أنها تتوقف على تصور المعدوم وتصور المعدوم يجعله ثابتا وهذا تناقض . كما يتوقف على تميز المعدوم عن الموجود . وكذلك يستحيل ثبوت الشىء وعدمه فى نفسه او لغيره . والحقيقة أن ذلك نقل صورى للبداهة من مستوى العقل النظرى الى مستوى الميتافيزيقا الخالصة التى يكون فيهـا العقل محلا للتجارب الانسانية وليس عقلا بديهيا صوريا خالصا . البديهات أمور بديهية ، والقدح فيها افتعال غير بديهى . والعلوم الرياضية كلها تقوم على البديهات ، والقدح فى البديهات هدم لأسس العلوم الرياضية . وان قيل : هناك صعوبة فى التمييز بين البديهات العقلية وبديهات العاديات لاستنادهما الى « القادر المختار » الذى أوجبهما عند المتكلمين او للأوضاع الفلكية عند الحكماء ، وهذا ايضا شك فى البديهات ، فانه بالامكان التمييز بين بديهيات العقل ومجرى العادات . وكلاهما فى نهاية الامر بديهى بصرف النظر عن نشأتهما . ولا يمكن ادخال احتمال تدخل « القادر المختار » فى هذه اللحظة من تأسيس العلم لأنها لم تكتمل بعد . ومازال موضوع « ذات الله وصفاته وافعاله » مطلوبا اثباته بعد تأسيس نظرية العلم اجابة على سـؤال كيف اعلم ؟ وتأسيس نظرية الوجود اجابة على سـؤال ماذا اعلم ؟(١١٦) . وحتى على فرض الانتهاء من هذا الاثبات فان « الله » لا يكون مخادعا ، وليس من صفاته ولا افعاله التمويه والايهام والايقاع فى الخلط بين بديهيات العقل وبديهيات العادات . كما أن افتراض الأوضاع الفلكية عند الحكماء لم يثبت بعد فى نظرية العلم تحت التأسيس . وهو اقرب الى أن يكون افتراضا اسطوريا خالصا لا يتحول الى فرض علمى الا فى علوم الفلك والارصاد الجوية . وان قيل : ان للأمزجة والعـادات تأثيرا فى الاعتقادات مما يمنع وجود بديهيات مستقلة ، فمع ذلك ، العقل البشرى قادر على تجريد البديهيات وعلى الادراك المباشر وحدس الماهيـات ، والا

---

(١١٦) انظر الفصل الخامس « الوعى الخالص » او الذات ، والفصل السادس « الوعى المتعين » او الصـفات .

لكان الفكر البشرى كله نتاج الأمزجة والعادات . ولما امكن التخاطب بين البشر والاتصال بين المجتمعات والتفاهم بين الأجيال على مختلف العصور ، ولما كانت هناك حكمة واحدة للشعوب وخبرة مشتركة للجنس البشرى .
وان قيل : كثيرا ما تتعارض البديهيات فيما بينها فأيهما نصدق ؟ يقال انه يستحيل أن يتعارض القطعيان . وان تعارضا فلربما لخطأ فى المقدمات أو فى تصور البديهيات أو لكون أحدهما قطعيا والآخر ظنيا . لا تعارض اذن بين البديهيات العقلية كما انه لا تعارض بين المتواترات . وقد نشأ علم بأكمله « علم التعارض والتراجيح » لحل التعارض بين القطعيات المتواترة .
ولا تختلف البديهيات حسب الزمان والعصر والتطور واختلاف المصالح والأهواء لانها توجد على مستوى العقل الخالص . ربما يحدث تدخل للزمان والتطور فى التعبير عنها وتأويلها وتحقيقها ولكنها تبقى دون تغير بالرغم من تغير الظروف والأحوال . كما تتجاوز البديهيات حدود المذاهب والعقائد والملل والنحل . فالخلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول حسن الصدق وقبح الكذب ، بالعقل أم بالشرع خلاف مذهبى ولا يرجع الى البديهيات بقدر ما يرجع الى المواقف المذهبية . وكذلك الخلاف حول خلق الأفعال والرؤية وبقاء الأعراض والوجود والعدم بين الحكماء والاشاعرة او بين أنصار التنزيه حول الوجود اما مقارن للعالم أو مباين له ، وبين الحكماء والمتكلمين حول نهاية الأجسام الى ملاء أو خلاء او بين انصار الحدوث وانصار القدم حول قد مالزمان أو بين الحكماء والمتكلمين حول الخلق من عدم او حول الترجيح بمرجح أو حول محل الألم الانسان أم الجسم كل ذلك خلافات مذهبية وليست بديهيات عقلية ، تكشف عن المذهب وليس عن ضرورة العقل .
والمذهب بناء عقلى يعبر عن انتماء فلسفى ، وموقف اجتماعى وسياسى .
ان العقل البديهى قادر على ادراك اوائل العقول . وهو مرتبط بصفاء النفس وتجرد الشعور وحياده منعا للهوى . العقل ليس وسيلة مستقلة للعلم بل أحد وظائف الشعور العاقل(١١٧) .

---

(١١٧) لا يمكن انكار الحقائق العقلية بدليل الحقائق الرياضية البسيطة وان ١ + ١ = ٢ وما سماه الفلاسفة الافكار الفطرية أو مسلمات العقل وأولياته . المحصل ص ٢٢ — ٢٣ ، شرح التفتازانى ص ٢١ ، المغنى ج ١٢ النظر والمعارف ص ٤٢ ، الفصل ج ٥ ص ١٩٢ .

انكار البديهيات اذن هدم للعلم ، وقضاء على العقل ، ووقوع فى الشك المطلق . بديهيات الحس ، وأوائل العقول ، وشهادات الوجدان ، وتواتر الأخبار ، ومجرى العادات كلها بديهيات . وهى المبادىء التى يتصورها العقل بلا واسطة ، معرفة واحدة لا تختلف من فرد الى فرد او من مجتمع الى آخر أو حتى من زمان الى آخر . يدركها كل ذى عقل . وان شك فيها أحد أو استعصى عليه ادراكها فالعيب به لا بها ، ويكون ذا آفة(١١٨) . هى مقدمات مغروزة فى النفس فطرية فيها . واذا نشأ الخلاف عليها فبسبب القرب أو البعد عنها . البديهيات واحدة ، من طبيعة العقل الخالص ، وكل المعارف اليقينية واحدة تستلزم وجود انسان حى ذى حس وتجربة وحدس وعقل وتواتر ووجدان . فالعقل ليس هو العقل الصورى بل هو الجامع للحس والوجدان والفكر والعادة . هو أحد قوى النفس مثل الحس والادراك والخيال . بل ان كثيرا من المباحث مثل « الوحدة والكثرة » فى نظرية الوجود من عمل العقل والخيال معا ، العقل لادراك الوحدة والخيال لادراك الكثرة . العقل هنا شامل لكل شىء ، شامل لقوانين الطبيعة وقوانين العقل ذاته وهى قوانين المنطق . ومعرفة اوائل العقول فى حد ذاتها نظرية فى العلم(١١٩) .

ولا يمكن استبعاد الوجدانيات من العلم . فضرورة الوجدانيات مثل ضرورة الحس والعقل . وهى ليست « قليلة النفع فى العلوم لانها غير مشتركة فلا تقوم حجة على الغير » لأنها اساس العلوم ومشتركة بين العلماء والأساس الذى تقوم عليه وحدة العلم . فالعلم مشروط بحياة الوعى، والوجدان احد مظاهره . العلم ليس صفة لموضوع بل حالة للذات وبناء للشعور(١٢٠) . لم يفصل القدماء كثيرا هذا النوع من البديهيات نظرا

---

(١١٨) الفصل ج ١ ، ص ٦ — ٧ ، شرح التفتازانى ص ٣٨ .
(١١٩) الانصاف ص ١٤ — ١٥ ، التمهيد ص ٣٧ ، الارشاد ص ١٥ — ٢٦ ، الاقتصاد ص ١٤ النسفى ص ٣٦ — ٤٠ ، شرح التفتازانى ص ٣٦ — ٣٧ ، المغنى ج ١٢ النظر والمعارف ص ٦٦ المقاصد ص ٢٨٤ .
(١٢٠) عند ابن حزم « المعلومات قسم واحد وهو ما اعتقد عليه المرء وتيقنه » الفصل ج ٥ ، ص ١٨٤ — ١٨٩ .

لوجودهم فى بيئة ثقافية كان العقل فيها يمثل أحد مظاهر التحدى الحضارى كما يمثل الوجدان بالنسبة لنا فى الدورة الثانية للحضارة تحديا بالنسبة للحضارات المجاورة . وليست الوجدانيات مجرد عواطف وانفعالات ذاتية فردية نسبية بل هى تجارب حية تظهر فيها الماهيات التى يمكن ادراكهما بالعقل . وفى نفس الوقت ينكشف فيها الواقع العريض . تشمل الوجدانيات الاجتماعيات والسياسيات والاقتصاديات وكل الانسانيات لما كان الوجدان اساسا تعبيرا عن وجود الانسان فى العالم .

٤ — **اثبات العلم النظرى** : وكما انه لا يمكن انكار العلم الفطرى البديهى فانه أيضا لا يمكن جعل العلم كله ضروريا فطريا بديهيا وانكار العلم النظرى الاستدلالى الاكتسابى كما هو الحال عند اصحاب المعارف القائلين بالعلوم الضرورية أو أصحاب الطبائع . فالضرورى اساس الاستدلالى ، والفطرى مقدمة للكسبى ، والبديهى شرط النظرى . لا يمكن ان تكون التصورات كلها ضرورية والا لاستحال البحث والنظر ، ولم يطلب احد شيئا من العلوم والمعارف . لا يمكن جعل التصورات الفطرية دون اكتساب فكثير من التصورات تنشأ من الأوضاع الاجتماعية والثقافات السائدة(١٢١). واثبات العلم الضرورى كشرط للعلم وكنقطة يقينية أولى « لأن المطلوب اما مشعور به فلا يطلب أو غير مشعور به فيطلب » يجعل العلم كله درجة واحدة من اليقين . قد يكون المطلوب فى البداية شعوراً عاما أو افتراضا أو ظنا أو وهما أو شكا أو تخيلا ثم يتحقق بعد العلم النظرى ويصبح علما يقينيا . فالشىء قد يكون معلوما من وجه ومجهولا من وجه . ان اثبات العلم الضرورى وحده كبداية اولى لأن الماهية لا تعرف الا بنفسها ، وهذا يتطلب تصورها مسبقا أو بأجزائها وهى لا تعرف الا بعد معرفة الكل الذى تنطوى تحته أو فى الخارج وهو لا يمكن معرفته الا اذا كان شاملا لكل الأفراد مما يحتاج الى تصور مسبق ، افتراض خالص يقوم على تركيب

---

(١٢١) يرى الرازى أن العلم ضرورى ، وأن التصور لا يكتسب . وهو مذهب الاشاعرة أيضا . المواقف ص ١٢ — ١٤ ، الانصاف ص ١٤ ، التمهيد ص ٣٥ — ٣٧ ، الارشاد ص ٣٧ ، « العلوم كلها ضرورية لأنها اما ضرورية ابتداء أو لازمة منها لزوما ضروريا » المحصل ص ٧١ .

الماهية فى حين أنها كل بسيط لا وجود له فى الخارج الا على سبيل الاختصاص . كما ان معرفة الماهيات أحد أنواع المعارف بالاضافة الى بناء الماهيات الذى يحتاج الى استدلال وعلم نظرى . ان اثبات العلوم الاستدلالية ضد أصحاب المعارف القائلين بالعلوم الضرورية والمعارف القطعية انما يتم من خلال العلوم الضرورية ذاتها . فلا يوجد علم بلا مبادىء أولية وبالتالى ينتفى الجهل . واذا انتفت المبادىء ، كان الجهل ضروريا ونفى العلم . كما يقتضى التكليف العلم بالمبادىء الأولية فلا يكلف على جهل . والتكليف بالمعرفة قائم على العلم بها ولا يمكن العلم بهـا نظرا لاحتياج ذلك الى تكليف يوجب العلم بها ضرورة وبالتالى تستحيل المعرفة ويستحيل التكليف . العلم الضرورى وحده بلا علم نظرى يدور حول نفسه ، ويقع فى الدور ، ويغلق الذهن معه ، ويتحجر العلم(١٢٢) . ويمكن الجمع بين المعارف الضرورية والنظرية . فالأولى « بطبع المحل » ، والثانية بكسب الجهد والإرادة . ولا يعنى القول بالأولى الانتفاء للثانية بل وجود مقدمات أولية للنظر . المعارف الضرورية جزء من العلم وليست كل العلوم اذا يقوم العلم على النظر ابتداء من المقدمات الضرورية . النظر وسيلة البرهان ، وتحليل الواقع تحليلا معرفيا . يتوقف العلم الاستدلالى الكسبى على العلم الضرورى وبالتالى فهو يحتاج الى روية وتدبر بعد بدايته اليقينية فى العلم الضرورى . لا استدلال بغير ضرورة ولا ضرورة بغير استدلال بل يكون الاستدلال ضرورة اذا توفرت له المقدمات الضرورية اللازمة . والعلم الاستدلالى ، ايضا علم شعورى . فالفكر ، والروية ، والنظر ، والحجة ، وامتناع الشك فى متعلقه كلها افعال شعورية . ليس الاستدلال عملا عقليا صوريا بل هو نظر القلب أوعمل الوجدان فيما غاب ، من ضرورة الحس(١٢٣) . تحدث المعرفة الاستدلالية بالقياس وهى المبادىء التى

---

(١٢٢) شرح الأصول ص ٥٦ — ٥٧ ، قال بعض اصحاب المعارف انها تحصل بطبع المحل عند النظر . من قال بالمعارف ينكر وجوب النظر . المحصل ص ٢٨ — ٣١ ، تحفة المريد ص ٣٠ ، شرح الخريدة ص ١٢ وذهب أبو اسحق الاسفراينى أن العلم المقدور المستدل يجوز اثباته من غير تقدم نظر واستدلال . الشامل ص ١١٢ .

(١٢٣) « وتسمى العبارة المسموعة التى تنبىء عن استدلال القلب =

يتصور العقل طرفيها بواسطة . وهى تعادل الفطريات التى يحكم فيها بواسطة لا تغرب عن الذهن ، وهى قضايا قياساتها معها . واثبات الأصل بقياس يقوم على الحسيات أو العقل أو التواتر .

وكما أن العلم « الالهى » لا يدخل كنموذج للمعارف الضرورية فى هذه المرحلة من تأسيس العلم فانه لا يدخل أيضا كموضوع للعلم النظرى من أجل اثبات ضرورته . فاذا كانت المعارف الضرورية هى المعارف الفطرية التى يجدها كل انسان من نفسه فانها تكون بمثابة أوليات العلم والتى تقوم عليها نظرية العلم فيما بعد بالنظر كفعل من افعال الشعور . صحيح أن هذه الفطرة تحتاج الى بيئة طبيعية تظهر فيها دون تغليب للهوى والمصلحة . ولكن يظل أيضا هذا الاستعداد الطبيعى للفطرة أيضا نتيجة للأفعال الحرة للشعور . واذا كان العلم الفطرى عند البعض دون البعض الآخر ليس نتيجة لتدخل ارادة خارجية فكذلك العلم النظرى نظرا لضرورة وجود مقياس للاختيار والا كان الاختيار عشوائيا . لا يمكن أن يكون الا طبقا لاختيار عادل مما يجعل « الارادة الخارجية » نفسها تخضع لمبدأ العدل خاصة اذا نتج عن هذه المعارف الضرورية أو النظرية التكاليف فيكون من لديه هذه المعارف مكلفا والآخرون غير مكلفين ، فيخرق مبدأ العدل مرة ثانية . لماذا لا تخلق المعارف الضرورية للبعض وينتج عنها تكيف ولاتخلق للبعض الآخر ولا يكون لديهم تكليف ؟ وان كان للذين لم تخلق لديهم المعارف الضرورية « تكليف » فانهم يكونون أسوأ حظا ممن لديهم هذه المعارف . وتفعل « الارادة الخارجية » ايجابا عند البعض وسلبا عن البعض الآخر بلا مقياس للاختيار أو للاستحقاق . ان المعارف الضرورية والنظرية شاملة وعامة لا تعرف تحيزا ولا محاباة أما العمليات والشرعيات فانها مشروطة بالارادة الحرة وبخلق الأفعال وبقانون الاستحقاق . وهذه كلها

=

ونظره وتأصله استدلالا مجازاً واتساعا لدلالتها عليه » . التمهيد ص ٤٠ ؛ وكلا من التصور والتصديق بعضه ضرورى بالوجدان ، المواقف ص ٢٢ ؛ الارشاد ص ١٠ ، الانصاف ص ١٤ — ١٥ ، التمهيد ص ٣٦ ، الشامل ص ١١١ — ١١٢ ، المحصل ص ٦ .

تالية على مرحلة تأسيس العلم وليست جزءا منه . ولا يمكن أن ندخله فى هذه المرحلة من تأسيس نظرية العلم (١٢٤) .

واذا كانت المعارف الضرورية لا تحدث الا بعد نظر واستدلال فذلك ما يجعلها خاضعة لأفعال الانسان الحرة مثل أفعال النظر ، وبالتالى لا تكون ضرورية الا من حيث الاستعداد والامكان . والقول بأنه ما دامت المعارف تقع بالطبع لا يجوز التكليف بها يفترض أن التكليف يقع فقط من خارج الطبع مع أنه مادامت المعارف طبيعية يجوز التكليف بها طبيعيا أى عن طريق التكليف الذاتى . الطبع لا يناقض التكليف ، وكلاهما لا يناقضان حرية الأفعال . المعارف الطبيعية مثل المعارف « بالتوليد » تعتمد أساسا على طبيعة النفس البشرية وقدرتها على كشف الحقائق المباشرة كالبديهيات أو المتولدة كالاستدلاليات(١٢٥) . كما لا يعنى القول بالطباع رفض الدواعى والمقاصد . فالطبع لا يفعل الا بعد التنشيط والفاعلية . البواعث حياة الشعور ، والقصد بناؤه ، والدوافع محركاته . فلا نظر بلا

---

(١٢٤) عند « صالح قبة » المعارف كلها ضرورية . يبتدؤها الله فى القلوب اختراعا من غير سبب يتقدمها من نظر واستدلال وأن الانسان غير مأمور بالمعرفة ، لكن من عرف الله ضرورة وصار بالاقرار والطاعة مأمورا . وعند « الجاحظ » و « ثمامة » المعارف ضرورية وأن الله ما كلف احدا بمعرفته وانما الواجب على من عرف طاعته . وعند « غيلان » القدرى معرفة الانسان بأنه مصنوع وأن صانعه غيره ضرورية . فقد طبع الانسان عليها فى خلقته . وهو مأمور بعد ذلك فى المعارف ، فى العدل والتوحيد ، والوعد والوعيد ، والشرعيات . وعند « ابى الهذيل » معرفة الله ، ومعرفته ، والدليل الداعى الى معرفته بالضرورة وما بعدهما من العلوم الحسية والقياسية هو علم اختيار وجائز أن يجعله الله ضروريا على نقض العادة . أما « الروافض » فالمعارف لديهم كلها ضرورية الا أن الله لا يفعلها فى العبد الا بعد نظر واستدلال . ومن لم يخلق الله له المعرفة لا يكون مأمورا ، ومن خلق له المعرفة صار بالطاعة مأمورا وعند اضداده مزجورا . ومن لم يعرف الله بالضرورة فانه غير مكلف . وعند آخرين المعارف ضرورية ومن لم يعرف الله مأمور بالاقرار والطاعة ! الاصول ص ٣١ — ٣٢ ، المغنى جـ ١٢ ، النظر والمعارف ص ١٦١ .

(١٢٥) المغنى ج ١٢ النظر والمعارف ص ٣٠٦ — ٣٨٥ أنظر ايضا الفصل السابع : خلق الأفعال ، الأفعال المتولدة .

غائية ، والطبع ليس حتميا أو ضرورة عمياء بل مقدمة للنظر وبداية للغائية . لذلك لا يعنى القول بالطباع اتباع الشهوات والغرائز والميول فالطبيعة خيرة ، خاصة اذا ظهرت المعارف الطبيعية مع صدق النفس ، والتوحيد بين الداخل والخارج ، والاحساس بالغاية والهدف ، والالتزام بموقف . يعنى القول بالطبائع رفض كل ما هو آت من خارج الطبيعة والمناقض لها سواء فى المعارف او فى الأفعال ، سواء فى الانسان او فى الطبيعة . القول بالمعارف الضرورية اذن مقدمة للنظر وليس نفيا له . ولا فرق فى ذلك بين التمكن من النظر واتيان النظر بالفعل ، بين اتيانه مرة واحدة على الانقطاع أو مرات عديدة على الاستمرار . وغالبا ما يكون النظر مستمرا فى الأوقات ، الأول ، والثانى ، والثالث . . . الى ما لا نهاية ما دام « متولدا فى الشعور ». قد يكون المانع من النظر احيانا الظروف النفسية والاجتماعية التى يتكون فيها الانسان ، ويكون ذلك فى وقت محدود فحسب . فالنظر قادر على اختراق الظروف ، وادراك الحقائق .

رابعا : النظر يفيد العلم :

لما كان العلم قسمين : علم ضرورى وعلم استدلالى اصبح النظر طريقا للعلم . فالاستدلال يقوم على النظر . وشهادة الحس وأوائل العقول ومعطيات الوجدان كلها تستخدم فى الاستدلال والنظر . فما النظر ؟

١ — **تعريف النظر :** اعطى القدماء تعريفات عديدة للنظر . فالنظر هو « الفكر الذى يطلب به علم أو غلبة ظن » . وقد اثيرت حول هذا التعريف عدة اشكالات خاصة بالظن لأن الظن غير المطابق جهل ، والجهل لا يطلب ، ولأن الظن غير اصل الظن ولأن هذا التعريف ليس للماهية بل لأقسامها . والفكر لفظ زائد يمكن الاستغناء عنه . والحقيقة انه تعريف مقبول لأن باقى التعريفات مذهبية خالصة مثل « اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة » أو « ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدى الى آخر » وهو تعريف غير جامع كما انه يصح لمطلق النظر وليس للصحيح منه ، ويكون أشبه بالاستدلال . وقد تحول هذا التعريف فى علم اصول الدين المتأخر الى تعريف منطقى فأصبح احضار اصلين فى الذهن وطلب التفطن الى حصول أمر ثالث منهما أى ترتيب تصورات للحصول على تصديقات . وقد

يكون هو مجرد التوجه اما بتجريد الذهن عن الغفلات او بتحديق العقل فى المعقولات . الأول تعريف عدمى والثانى وجودى . وهو وصف لنشـــاط الذهن وتجرد الشعور وليس للنظر ذاته اذ ان النظر لغة هو الابصـــار . الاول موجه نحو الداخل والثانى نحو الخارج . الأول تنبيه للذات ويقظة لهامن غفلتها والثانى توجيه لها نحو الموضوع وقصدها اليه. والانتظار لايعنى حضور الشيء من الخارج بل قد يعنى حضوره فى الشعور . وقـــد يعنى العطف والرحمة لا بمعنى خلقى بل بمعنى معرفى . وقد يعنى المقابلة ، مقابلة الذات للموضوع او التفكر بالقلب اى اكتشاف الموضوع فى الشعور . النظر اذن تحول الموضوع من البصر الى الشعور ، ومن الرؤية الخارجية الى الرؤية الداخلية . النظر حياة الشعور ، والموضوع الخارجى ما هو الا الباعث على النظر وليس جزءا من النظر بعد ان يتحول الموضـــــوع الخارجى الى موضوع داخلى . النظر حركتـــان للنفس . الأولى نحـــو المطلوب قصدا وغاية اى اتجاه من الذات نحو الموضوع ، والثـــانية من المطلوب ترتيبا ومراجعة اتجاها من الموضوع نحو الذات . الأولى من اجل الحصول على المادة ، والثانية من اجل الحصول على الصورة . العـــلم الحاصل من النظر علم شعورى يتم فى الشعور . ويستعمل الشعور الحس للحصول على المادة ، والعقل لتحليلها . النظر اذن هو حال الناظر وعمل شعوره كما ان العلم حالة العالم وعمل شعوره ، وكما ان الارادة حـــال المريد ، والفعل حال الفاعل . لا يعنى الحال مجرد حديث داخلى للنفس بل يعنى خروج هذا الحديث على مستوى التأمل والتفكر ، حال طمأنينـــة النفس وسكونها الى ما تعتقد بعد البحث والبرهان(١٢٦) .

٢ — **قســـمة النظـــر** : ينقسم النظر الى صحيح وفاسد . ولـــا كان لكل نظر صورة ومادة اى كيفية ترتيب المقدمات ثم المقدمات ذاتهـــا

---

(١٢٦) التعريف الأول للباقلانى والثانى لأصحاب التعليم . الارشاد ص ١ ، غاية المرام ص ١٥ ، التحقيق التام ص ١٣ — ١٤ ، اتحاف المريد ص ٣٨ — ٤١ ، التلخيص ص ٢٤ ، الاقتصاد ص ١٢ ، المعالم ص ٥ — ٨ ، المواقف ص ٢١ — ٢٢ ، تحفة المريد ص ٣٥ ، طوالع الأنوار ص ١٠ ، المحصل ص ٢٣ ، ص ٣٠ ، شرح الأصول ص ٤٤ — ٤٥ ، المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٤ — ٨ ، ص ٦٩ — ٧٤ ، المقاصد ص ٥٣ — ٥٥ .

فقد يفسد النظر من خطأ فى الصورة أو من خطأ فى المادة أو من خطأ فى كليهما . والنظر الصحيح هو كل ما يؤدى الى العثور على الوجه الذى منه يدل الدليل . فصحة النظر من صحة الدليل . وكل فساد يطرأ على الدليل يطرأ على النظر . وفى علم أصول الدين المتأخر عندما تتحول نظرية العلم الى نظرية فى المنطق يصبح النظر صحيحا بصحة مادته وصورته . يصح النظر اذا ما ادى الى معرف فى التصور والى دليل فى التصديق . وصحة مادة التصور اى المعرف أن يكون الجنس جنسا والفصل فصلا . وأن يكون الحد التام من الجنس والفصل القريب، وهى شروط الحد التام . وصحة الصورة أن يتقدم الأعم على الأخص . ويصح النظر فى التصديق اذا كانت المقدمتان فى حادثة متناسبتين للمطلوب قطعا أو ظنا أو فرضا . ويصح فى صورته اذا كانت على ما هو موصوف فى ابواب القيـاس والاستقراء والتمثيل . وهنا تتحول نظرية الصدق فى العلم الى نظرية الصدق فى المنطق فيحتوى علم المنطق ، وهو من علوم الحكمة ، علم العقائد وهو علم اصول الدين . وأحيانا تستعمل لغة المطابقة دون تحديد طرفى التطابق هل هما الفكر مع نفسه أم الفكر مع الواقع(١٢٧) .

وقد ينقسم النظر الى خفى وجلى ، وبالتالى يكون النظر فى حاجة الى منهج فى الايضاح(١٢٨) . تتفاوت مراتب النظر فى الوضوح . هناك الجلى الواضح الذى يلوح من غير بحث ، يدركه الناظر البعيد والقريب . وهنـاك النظر الخفى وهو ما يدق ويتخصص ، ولا يدركه الا الناظر الدانى . وهى القسمة الأصولية المعروفة للقياس الى الجلى والخفى . وذلك طبيعى فى حركة العلم فى الشعور وسكون النفس اليه . قد يكون هناك نظر خفى يحتاج الى تدقيق ، وهنا تأتى مهمة الايضاح كفعل من افعال الشعور لتوضيح الخفى ، وتحويله الى جلى . والخفاء والجلاء مقولتان من حيث درجة البداهة ومستوى الحدس . الجلى يستند الى الضرورى استنادا مباشرا ،

---

(١٢٧) المواقف ص ٢٢ — ٢٣ ، الارشاد ص ٣ ، الشامل ص ٩٧ . المقاصد ص ٥٦ ، ص ٧٣ ، التحقيق التام ص ١٥ — ١٦ ، التلخيص ص ٣٠ ، المحصل ص ٣٠ .

(١٢٨) طوالع الانوار ص ٣١ ، الشامل ص ١٠٢ — ١٠٥ .

والخفى يستند اليه استنادا غير مباشر ، ويحتاج الى مزيد من النظـر والبحث والاستدلال . ويوجد الجلاء والخفاء اما فى الصورة أى فى طرق الاستعمال واما فى المادة أى فى مقدمات الاستدلال ، وتفاوتها فى مستوى التجريد . ومع ذلك انكر بعض القدماء قسمة النظر الى جلى وخفى لأن النظر لا يكون جليا او خفيا . النظر مجرد آلة أو وسيلة تؤدى الى نتيجة او غاية . الجلاء والخفاء يوجدان فى الدليل أو فى الشبهة دون البحث والنظر . وكما لا يوصف النظر عند القدماء بالجلاء والخفاء كذلك العلم لأن العلم ضد الخفاء . ولا يوجد علم أبين من علم ، لا فرق فى ذلك بين العلم الضرورى والعلم النظرى أو بين علوم الأنبياء وعلوم الصديقين وعلوم البشر . ومع ذلك ، لما كان العلم يشمل بداية وهو التصور ، ونهاية وهو التصديق ، ومسارا وهو سكون النفس فان حركة العلم تتم باستمرار بانفعال الشعور ، ويتراوح بين الجلى والخفى . وتكون من مهام الشعور عملية الايضاح المستمرة من اجل الحصول على الجلى الدائم فيحدث اليقين فى العلم وتطمئن النفس . لا يكون الخفاء والجلاء فى العلم من حيث هى نتيجة بل من حيث سكون النفس اليه ومن حيث بداهة الرؤية . فالمقصود هنا نظرية العلم او علم العلم وليس العلم فى ذاته من حيث هو مجموعة من النتائج والقوانين . قد يتفاوت الخفاء والجلاء من لحظة الى اخرى ، ومن تجربة الى اخرى ومن فرد الى آخر . وفى العلوم الضرورية تتفاوت البداهة الحسية والعقلية والوجدانية بين القوة والضعف أو بين الوضوح والخفاء ، ويكون التفاوت هنا فى الدرجة لا فى النوع .

٣ — **النظر الصحيح يفيد العلم** : بالرغم مما يبدو على ذلك من تحصيل حاصل الا انه فى حاجة الى اثبات نظرا لان العلم ضرورى ونظرى ، وردا على احتمال الوقوع فى الدور نظرا لاثبات العلم النظرى بالنظر(١٢٩) . وقد يتحول الى سؤال عن طريق القلب فيصبح : وهل النظر الفاسد يستلزم الجهل ؟ وتكون الاجابة : اذا كان النظر الصحيح يفيد العلم فالنظر

---

(١٢٩) هذا هو موقف الرازى والآمدى وامام الحرمين ، المواقف ص ٢٣ — ٢٤ .

الفاسد يستلزم الجهل مطلقا سواء كان الفساد من المادة أو من الصورة(١٣٠) . لا يورث النظر الفاسد علما او رايا من مضاداته مثل الشك والظن والوهم والجهل والتقليد سواء كان الفساد فى صورة الدليل ام فى مادته . وذلك لأن الجهل اعتقاد جازم غير مطابق فى حين أن النظر الفاسد نقص فى معرفة الدليل او وجه الدلالة او وقوع فى شبهة . واعتبار النظر الفاسد يفيد الجهل تأكيد على اهمية النظر الصحيح وتحذير من الوقوع فى النظر الفاسد الذى لا يكون فقط سبيلا الى نقص فى العلم بل الى وجود الجهل . هو حماس للنظر الصحيح وحرص عليه . اما اعتبار النظر الفاسد لا يؤدى الى الجهل فهو تحليل موضوعى لعلاقة النظر بالعلم . النظر آلة والعلم نتيجة . وعيب الآلة لا يؤدى الى النتيجة المضاده . الجهل سابق على النظر ولكنه لا يتلو النظر الفاسد . النظر الفاسد خطأ يمكن تصحيحه ، واعمال النظر فى حد ذاته جهد بصرف النظر عن نتائجه . اما اعتبار النظر الفاسد مؤديا الى الجهل من حيث المادة وليس من حيث الصورة لأن الصورة يمكن تصحيحها دون المادة فذلك اعلاء من شأن الصورة على المادة وتحويل نظرية العلم الى نظرية صورية خالصة كما هو الحال فى المنطق القديم فى حين أن المادة ايضا يمكن تصحيحها باكمالها وجعلها ممثلة للمجموع ، ومن ثم تتأسس نظرية العلم بجانبيها الصورى والمادى على السواء .

والحقيقة أن هذه القضية ، أن النظر الصحيح يفيد العلم ، موجهة عند القدماء ضد مذاهب وفرق معينة تنكر أن يكون النظر مؤديا الى العلم وهى السمنية التى تجعل المعرفة مقصورة على الحس(١٣١) ، والمهندسون

---

(١٣٠) هذا هو موقف الرازى ، المواقف ص ٢٣ ، المعالم ص ٢٦ ، طوالع الأنوار ص ٣٠ .

(١٣١) يشير النسفى الى أنها فرقة السوفسطائية الذين ينكرون ثبوت حقائق الأشياء وامكان العلم . والحقيقة انهم ليسوا سوفسطائيى اليونان لأن علماء الكلام اساسا لا يتعاملون فى العقائد مع حضارات أجنبية بل مع الحضارة الناشئة . وان اشاروا الى بعض فلاسفة اليونان فلأن =

فى الالهيات الذين يجعلون النظر مفيدا للعلم فى الهندسيات وحدها ، والقائلون بالمعلم دون النظر ، والصوفية القائلون بالالهام ، والفقهاء أهل الاثر الذين يرون فى الوحى بديلا عن النظر .

(أ) وقد وجهت السمنية ثلاث حجج ضد النظر . الأولى أن العلم الحاصل بالنظر ان كان ضروريا بان خلافه وان كان نظريا لزم التسلسل . وبعبارة أخرى ان العلم الضرورى لا يحتاج الى نظر وان احتاج الى نظر لزم الدور لاثبات العلم النظرى . والحقيقة أن العلم الضرورى لا يحتاج الى اثبات من العلم النظرى والا لما كان ضروريا . فهناك بداهة الحس واوائل العقل ومعطيات الوجدان التى لا خلاف عليها . اما العلم النظرى فهناك اتفاق على وجوده باجماع العقلاء ، يستند الى الضرورى الذى لا يحتاج الى نظر وبالتالى فلا وقوع فى الدور . والثانية أن المطلوب اذا كان معلوما فلا طلب له وان لم يكن معلوما فكيف نعرفه ؟ وبتعبير آخر ، اذا كان المطلوب معلوما فلا فائدة فى طلبه فان وجد فكيف يعرف أنه المطلوب ؟ والحقيقة ان المطلوب يعلم كافتراض ثم يطلب التحقق من صحته بصرف العموم ويطلب التخصيص او يعرف المبدأ النظرى ويطلب كيفية التحقيق العملى له . والثالثة ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين وبالتالى يستحيل النظر والحقيقة أن العلم بحضور مقدمتين لا تستلزم نتيجة الا بعمل الشعور وحصول تجربة . اذ لا تحصل النتائج من المقدمات حصولا آليا حتميا بمجرد حضور المقدمتين . لابد من توجيه الوجدان ، فالذهن والوجدان شىء واحد مع الموضوع . الذهن مجرد قدرة على تحليل الموضوع فى الشعور ورؤية حدسية له. وهناك حجج اخرى عديدة للسمنية تفصيلا لهذه الحجج الرئيسية الثلاث . منها ما يعتمد على ضعف الأدلة فى حين ان ضعف الأدلة لا يعنى خطاها . فهناك ادلة يقينية برهانية . ومنها ما يعتمد

=
مؤلفاتهم قد ترجمت الى العربية واصبحت جزءا من الثقافة المحلية كما افعل الآن احيانا وبقدر محدود مع الحضارة الغربية . والبعض يعتبرهم الدهرية التى تقول « لا أقضى الا بما أشاهده » او « الحواس تقضى على العقول » او « للحواس عمل وللعقول عمل » المغنى جـ ١٢ ، النظر والمعارف ص ٥٤ — ٥٨ ، فالمادية (الدهرية) تقوم على الحسية .

على وجود المعارض لأن النظر يفيد العلم فقط فى غياب المعارض لا فى حضوره مع ان النظر يقتضى غياب المعارض والرد عليه . والمعارضة فى نهاية الأمر جزء من النظر أو النظر المقابل . ومنها انه اذا وجب النظر المؤدى الى العلم وجب التكليف ، والتكليف غير مقدور وهذا اعلان لعجز العقل وضعف الارادة . فالانسان مكلف بعقله على النظر وبارادته على الفعل وفى حقيقة الأمر ان معظم الحجج التى تقدمها السمنية حجج صورية خالصة هدفها اثبات القضية والدفاع عن المذهب ، وتعبر عن موقف مسبق ولا تؤسس نظرية متكاملة فى العلم . فلا تعنى المعرفة الحسية اقتصار المعارف كلها على الحس . بل ان الحس نفسه يشمل العقل والبديهة والوجدان والمشاهدة والحدس والتواتر ومجرى العادات وليس فقط ما يأتى من الحواس الخمس . كل البراهين الجامعة الموصلة الى معرفة الحق فى كل ما اختلف الناس فيه منشؤها الحس . ان الاقتصار على المعرفة الحسية والشك فى المعرفة العقلية انكار لليقين الحسى والعقلى والوجدانى فى آن واحد . وانكار ليقين التواتر الذى يقوم على شهادات الحس والعقل والوجدان . هناك أوليات العقل التى تمنع من التسلسل الى ما لا نهاية ، وهناك العلم الضرورى الذى لا يحتاج الى نظر ، وهناك العلم الحدسى الضرورى والعلم النظرى الاستدلالى الموصل الى اليقين . ويثبت يقين العلوم باجتماع المعارف الحسية والعقلية والحدسية والوجدانية والمتواترة ان كان الذهن لا يقوى على استحضار المقدمات أو نشأ منه خلاف . والشك فى المعارف اليقينية الأخرى فى نهاية الأمر ليس من قبيل المعرفة الحسية بل معرفة تثبت أن المعارف ليست كلها معارف حسية(١٣٢) .

ولم يقتصر القدماء بالرد على حجج السمنية بل وجهوا اليهم حججا ، شافعين الدفاع بالهجوم ، ومكملين السلب بالايجاب . فالعلم بفساد النظر ليس من قبيل المحسوسات بل يحتاج الى نظر . والعلم بفساد النظر ليس اما ضرورة أو بالنظر . ولما امتنعت الضرورة لم يبق الا النظر . ومهاجمة

---

(١٣٢) المحصل ص ٢٤ ، غاية المرام ص ١٥ — ٢٠ ، طوالع الأنوار ص ٢٨ — ٢٩ ، المقاصد ص ٥٩ — ٧٠ ، شرح المقاصد ص ٥٧ ، المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٥٤ — ٥٨ ، التحقيق ص ١٨ — ٢١ .

النظر نظر . اما انه لغو لا يعتد به او انه يتم بالنظر وهذا اثبات للنظر . كما ان مهاجمة النظر يحتاج الى نظر ، ومعارضة الفاسد للفاسد يحتاج الى نظر . ولا يمكن ان تتم مهاجمة النظر عنادا وانما تتم بالنظر . والشك فى النظر انه مؤد للعلم يذهب بالدليل ويعتمد عليه ، والدليل يؤدى الى النظر ، والنظر يفيد العلم . ومن ثم ثبت بالدليل ان النظر يفيد العلم ثم وقع انكار لذلك فانما يكون مجرد عناد(١٣٣) .

قد يكون هدف السمنية من حصر المعرفة فى الحسية وحدها وانكار ان النظر يفيد العلم هو اثبات استحالة ثبوت « الصانع » . فالصانع ليس موضوعا حسيا حتى يدرك بالحس ، والنظر لا يفيد العلم وبالتالى لا يمكن معرفة الصانع او اثباته . واذا ثبت بالوحى مثلا ظل متوقفا على الدليل العقلى . وبالتالى فرض المذهب العقائدى نفسه على نظرية العلم فبترها . ليس لدى الانسان الا تأسيس نظرية فى العلم ، وبعد ذلك لا يهم الموضوعات التى تتأسس فى هذه النظرية . وقد يثبت العلم النظرى ويظل اثبات الصانع مستحيلا فلا صلة بين اثبات العلم النظرى واثبات الصانع ضرورة . و «الصانع» الذى لايثبت بالنظر الذى يفيد العلم يكون خارج نطاق العلم الانسانى. وان توقف «الصانع» على العلم بالدليل توقف انسانى.ليس لدى الانسان وسيلة لاثبات أو لنفى الا النظر المفيد للعلم ، والعلم بالدليل وبوجه الدلالة .الموضوعية خارج نطاق العلم ادعاء خالص ، وهدم للعلم ، وافساح المجال للايمان ، وبالتالى ترسب الجهل ثم الطغيان(١٣٤) .

(ب) اما المهندسون فى الالهيات فانهم يثبتون ان النظر يفيد العلم فى الهندسيات خاصة والعلوم الرياضية عامة ولكن قد لا يفيده فى الالهيات . وان اقصى ما يستطيع النظر ان يفيده فى الالهيات هو الظن والاخذ « بالاحرى او الأخلق » اى بالأولى وبالمقارنة والأجدى وهى براهين نفسية خالصة تقوم على التعالى او المفارقة . وهى تجربة شعورية اصيلة للتجاوز والبحث

---

(١٣٣) هذه هى حجج الامام الجوينى ضد السمنية ، الارشاد ص ٣ — ٥ .

(١٣٤) المواقف ص ٢٤ — ٢٦ ، الأصول ص ١٠ — ١١ .

عن الصورى والعام والشامل . اذا كان موضوع الالهيات هو « ذات الله » فان اقصى ما يستطيع ان يصل اليه النظر هو الظن اما عن طريق التشبيه لاثبات شيء او عن طريق التنزيه لنفى شيء آخر . ولهم فى ذلك حجتـــان . الأولى ان الحقائق الالهية لا تتصور وبالتالى يستحيل التصديق . وكل ما يمكن تصوره هى اعراضها وصفاتها وآثارها وتجلياتها . وبالتالى ليس أمامنا الا الظن والتقريب ، وقياس الغائب على الشاهد ان شئنا معرفة ايجابية تقريبية او من طريق التنزيه ان شئنا معرفة مجردة خالصـــة . الأولى معرفة ادبية تقوم على التشبيه والقياس ، والثانية معرفة عقلية تقوم على التنزيه ورفض القياس . الأولى تقرب بين المتشابهين والثانية تفرق بين المتمايزين . الاولى تقوم على التقريب والمحايثة او الحلول والثانيـــة تقوم على الابعاد والتعالى او المفارقة . بل ان « قياس الأولى » الذى يدل على التعالى والمفارقة هو قياس يقوم على التعظيم والتبجيل والاحترام وهى العواطف الانسانية التى تكمن وراء عملية التاليه والتى تكشف عن موقف اجتماعي هو التقديس للأشخاص وعن وضع سلوكي فى العالم وهو التحقيق عن طريق التزلف وليس عن طريق الفعل . والثانية أن اقـــرب الأشياء الى الانسان وهى هويته غير معلومة بحيث كثر عليها الخلاف ولم يعد من الممكن الجزم بأحد الأقوال المتنازعة فما بالنا بأبعد الأشياء عنا ؟ . وان مقالات الاسلاميين وغير الاسلاميين فى « ذات الله » قد اختلفت وتباينت وتضاربت حتى لم يعد الانسان قادرا على التمييز بين الحق منها والباطل . ويشهد على ذلك علم الكلام نفسه . والكل يدعى النظر والحجة ويقـــدم الدليل والبرهان بينما الاتفاق على العلوم الرياضيـة وارد وموجود يتفق عليها العقلاء والناظرون . وبالتالى فالنظر لا يؤدى الى علم واحـــد فى الالهيات . والحقيقة ان ذات الانسان ليست مجهولة فكل منا يشعر بوجوده، ونفسه أقرب الأشياء اليه . أما ذات الله فانها لم تدخل بعد فى نظـــرية العلم حتى يمكن الحديث منها . فاذا ما تأسست نظرية العلم يمكن الحديث بعد ذلك عن « الوعى الخالص »أو الذات وليس قبلها(١٣٥) . والوعى الخالص

---

(١٣٥) أنظر الفصل الأول ، تعريف العلم ، ٣ — موضوعه وأيضا الفصل الخامس ، « الوعى الخالص » أو الذات .

اذا ما تم اثباته يكون أقرب الأشياء الى النفس لأنه وعى الوعى أو الوعى بالنفس . فاذا كانت « ذات الله » صورة تشبيهية لوعى الانسان بذاته فان معرفتها تتم بالرجوع الى هذا الوعى . واذا كانت ذات الانسان مضاعفة الى ما لا نهاية فانها تكون معروفة لديه قدر معرفته بذاته . يكفيه استرداد ما خرج منه دفعا أو قسرا . ويمكن للناظرين والعقلاء الاتفاق على الوعى الخالص وصفاته وافعاله مهما تباينت بشرط العود الى الوضع الشرعى للانسان فى العالم والقضاء على اغترابه فيه(١٣٦) .

(جـ) اما القول بالمعلم كبديل عن النظر فانه لا يؤدى الى تأسيس العلم(١٣٧) . وقد اعتمد القدماء لرفضه على حجة جدلية وهى أن المعلم يحتاج الى معلم وهذا الى ثالث حتى يتسلسل الأمر الى ما لا نهاية أو ينتهى الى مصدر للعلم هو العقل او الوحى . وافتراض عقل كامل لا يحتاج الى تعليم هو نفسه افتراض النبى اى الوحى وليس المعلم . ولما كان الوحى يسلم بالعقل كان العقل نقطة البداية فى نظرية العلم وليس المعلم . القول بالمعلم انكار لقدرة العقول على الوصول الى الحقائق وانكار للنظر مع أن الوحى قد حث على النظر ورفض اتباع اى شخص حتى ولو ادعى العلم والالهام وبلغ به الأمر حد ادعاء الالوهية . ان القول بأن النجاة

---

(١٣٦) وهو ايضا موقف القرآن بقوله « ونحن اقرب اليه من حبل الوريد » (٥٠ : ١٦) ، « وفى الأرض آيات للموقنين ، وفى انفسكم افلا تبصرون » (٥١ : ٢١) ، وهو ما يكشف عنه الصوفية جميعا وبعض المصلحين المعاصرين مثل محمد اقبال فى ديوان « اسرار النفس » . تشير بعض المصنفات الى انه نقل عن ارسطو قوله انه لا يمكن تحصيل اليقين فى المباحث الالهية انما الغاية القصوى فيها الأخذ بالأولى والأخلق ، شرح المقاصد ص ٥٧ ، ويعزى ذلك ايضا الى الدهرية ومن يقول بأنه يقضى بما يشاهد وبما يفعل ويدل عليه الدليل . المغنى جـ ١٢ ، النظر والمعارف ص ٥٤ — ٥٧ انظر ايضا موقف المهندسين فى الالهيات ، المواقف ص ٢٦ ، المقاصد ص ٤٦ — ٥٢ ، المحصل ص ٢٤ .

(١٣٧) هذا هو موقف اصحاب التعاليم . يسميهم الايجى « الملاحدة » اى الذين ينكرون النظر طريقا للعلم وهم الشيعة الامامية عامة والاسماعيلية خاصة . .

لا تتم الا بمعلم بدليل وجود النبى عن طريق الايمان يستلزم صدق المعلم كصدق النبى . فاذا كانت المعجزة — وهى دليل صدق النبى — ليست اصلا من أصول العلم ، فالعلم لا يقوم على حوادث تاريخية فما الدليل على صدق المعلم ؟ والوحى الذى أتى به النبى يدعو الى النظر والايمان عن طريق البرهان ، وهو طريق المعلم أن أراد التشبه بالنبى . والالهام ليس طريقا لمعرفة صدق المعلم لأن الالهام ذاته فى حاجة الى تصديق وبالتالى لا يكون اساسا للعلم(١٣٨) . وان حاجة الناس الى المعلمين فى العلوم العويصة لا يمنع من وجوب النظر . فمهما اوتى المعلم من مهارة دون نظر من المتعلم فلن يحدث العلم ، ولن يتعدى العلم التقليد دون الفهم ، والنقل دون الابداع ، والحفظ دون الاجتهاد . ان الخلاف فى النظر لا يقدح فيه لأن هناك مقاييس للصواب والخطأ . كما ان الخلاف بين المعلمين لا يقل شأنا عن الخلاف بين النظار خاصة وانه لا توجد مقاييس للاختيار بين المعلمين الا التقليد . ان الخلاف فى النظر سواء كان فى أسهل الأمور ام اصعبها لا يدحض النظر لأن النظر الصحيح لا يؤدى الى الخلاف . والبرهان قادر على حسم التعارض بين الآراء والتمييز فيها بين الصواب والخطأ . وصعوبة النظر لا تنفى النظر . يمكن للمعلم ان يزيح بعض اسباب الشكوك وان يوضح بعض جوانب الصعوبة ولكنه لا يعلم من الالف الى الياء والا كان الانسان مجرد متلق للعلم . ومن اين يأتى علم المعلم ؟ لا يأتى من وحى خاص فذاك طريق النبوة ولا من تفسير الوحى فذاك مشاع للجميع بالعلم بقواعد اللغة واسباب النزول ، ولا من الالهام فذلك ليس طريقا للعلم . لم يبق الا النقل والتقليد والوراثة وهو ما يغيب عنه التحقق من صدقه . والعلم بلا نظرية فى التحقق او الصدق لا يكون علما . صحيح أن النظر وحده قد لا يكون نجاة ، ولابد من معلم عملى يهدى ويرشد . ولكن النظر ليس هو النظر الخالص بل هو مقدمة للعمل ، فالعمل جزء من النظر . وكان كبار معلمى الانسانية من النظار الذين

---

(١٣٨) ويتضح ذلك ايضا فى علم اصول الفقه فى رفض التقليد والالهام وقول الامام المعصوم (المعلم كأساس لنظرية العلم) .

يوحدون بين النظر والعمل(١٣٩) . قد يكون المعلم عاملا مساعدا على النظر ولكنه لا يكون بديلا عنه والغاء له . التعليم اقرب الى الارشاد والتوجيه نحو الحقائق منه الى اعطاء هذه الحقائق نفسها . مهمته مساعدة الانسان على كشف الحقائق بنفسه دون أن يعطيها له جاهزة بالتلقين . وقد يكون ما نعانى منه فى مناهج تعليمنا وتربيتنا من تلقين وفرض للوصايا على العقول من آثار هذا التصور للمعلم مع انه ليس هو التصور « السنى » (١٤٠) . ولكن يبدو ان طبيعة المجتمع المتخلف تتفق مع هذا التصور « الشيعى التاريخى » الذى كانت له ظروفه الخاصة فى مجتمع المضطهدين . ان اتباع الامام فى كل ملة فيما يتعلق بنظرية العلم كبديل عن النظر لدليل على التخلف ، ويمثل التيار المحافظ الموجود فى كل جماعة . وكلما جهلت الجماعة قوى احتمال ظهور المعلم . تظهر وظيفة المعلم فى جماعة تقسم افرادها بين الدهماء الجاهلة والمعلم الواحد الملهم المعصوم ، الرئيس القائد الزعيم المجاهد . وقد تسرب هذا التصور ايضا الى علوم الحكمة من الفكر « الشيعى التاريخى » . فهو اقرب الى الامام المعصوم من الولاية العامة فى الفكر « السنى النمطى » . وقد تتقدم المجتمعات « السنية » تاريخيا برفض سلطة الامام المعصوم الذى يظهر فى صورة رئيس ملهم ، ورفع الوصايا النظرية والعملية عن الناس كما حدث فى كثير من حركات الاصلاح الدينى فى كل الديانات والملل . ان طاعة الناس للقائد الامام ليس لأنه معلم معصوم بل لأنه يمثل قيادة ثورية تقود نضال الشعوب ، وتعبر عن مصالح الجماهير ، وتحقق اهدافها القومية . اتباع المعلم أو الامام المعصوم تقليد ، وتعويض عن غياب اليقين بالتبعية ، واستبدال اليقين الداخلى ، يقين التصديق ، بيقين خارجى ، يقين الاتباع ، وبالتالى ترك النظر والبحث الى الطاعة والتبعية وهو ما تقوم عليه كل انظمة الحكم التسلطية باسم السلطة الدينية تدعيما للسلطة السياسية .

---

(١٣٩) يتضح ذلك فى كل الحضارات مثل كونفوشيوس فى الصين ، وبوذا فى الهند ، وحمورابى فيما بين النهرين ، وحكمة مصر القديمة ، وسقراط ، وموسى ، والمسيح ، وماركس والافغانى وتوريز .. الخ .

(١٤٠) انظر مقالاتنا « مناهج التدريس والعلاقات الداخلية فى جامعاتنا » ، « رسالة الجامعة » فى قضايا معاصرة (١) فى فكرنا المعاصر . وايضا « تراثنا الفلسفى » فصول ، العدد الاول .

ان التقليد من مضادات العلم مثل الجهل وليس اساسا لنظرية فى العلم . يؤدى الى التهلكة اذا ما اخطأ المعلم مادام لا توجد مراجعة عليه . ولا يبقى أمام الناس الا الثورة عليه ، والانقلاب من الطاعة المطلقة الى العصيان المطلق . أما النظر فانه طريق النقد وبالتالى سبيل التحرر على عكس المعلم الذى يؤدى الى التسليم والقبول ثم الى الطاعة والاذعان(١٤١) .

(د) أما أصحاب الالهام مثل الصوفية فانهم ينكرون ايضا أن يكون النظر مفيدا للعلم ويجعلون الالهام طريقا للمعرفة . ويعنون به فيض المعرفة على القلب دون اعمال نظر أو تدبر أو رؤية . ولم يظهر فى علم اصول الدين الا مؤخرا عندما ازدوجت الأشعرية بالتصوف نظرا لتوحيد بعض العلماء المتأخرين بين العلم والمعرفة(١٤٢) . والحقيقة أن الالهام قول بلا برهان ، وذاتية خالصة فارغة لا تعتمد على اوائل العقول بل على نقائضها . كما لا يمكن التعبير عنه أو البرهنة عليه أو ايصاله الى الآخرين أو التحقق من صدقه أو مراجعته وتكراره واطراده . يمكن اعتبار ما يأتى من الالهام على أقصى تقدير مجرد افتراض يمكن التحقق من صحته بالبرهان عن طريق النظر . لذلك فنده القدماء بحجة جدلية مؤداها انه لا يمكن معرفة الالهام بالالهام والا تسلسل ذلك الى ما لا نهاية وهى نفس الحجة الموجهة ضد المعلم . لا يعرف الالهام الا بالنظر وذلك اثبات للنظر طريقا للعلم . ولما كان الالهام كل ما يفيض على القلب دون نظر أو رؤية

---

(١٤١) المواقف ص ٢٦ — ٢٧ ، المحصل ص ٢٥ — ٢٩ ، طوالع الانوار ص ٣٣ ، المقاصد ص ٧٤ ، شرح المقاصد ص ٧٥ — ٧٧ ، ص ٨٢ ، التحقيق التام ص ٣٨ ، الفصل ج ٥ ، ص ١٩٥ ، حاشية العقيدة ص ١٧ .

(١٤٢) « وقد خالفنا فى ذلك أصحاب المعارف الا انهم افترقوا . فمنهم من قال أن المعارف كلها تحصل الهاما وهؤلاء لا يوجبون النظر البتة » شرح الاصول ص ٩٧ ، المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٣٤٤ — ٣٤٦ ، أصول الدين ص ١٥ ، النسفى ص ٤١ ، المحصل ص ٢٧ ، شرح التفتازانى ص ٤١ — ٤٢ ، شرح المقاصد ص ٨٢ — ٨٣ ، التحقيق التام ص ٣٨ ، العضدية ج ١ ، ص ١٧١ — ٢٢٦ انظر أيضا دراستنا « حكمة الاشراق والفينومنولوجيا » دراسات اسلامية .

فهل كل ما يحدث فى قلب الانسان من جحود وانكار للحقائق وخيانة وعمالة وبيع للبلاد يكون الهاما ؟ وبالتالى يؤدى الالهام الى انكار الحقائق بدلا من اثباتها . وان كثيرا مما اصابنا من شكوك فى مبادئنا الوطنية ومشروعنا القومى انما حدث نتيجة لدعاة الالهام والانوار الربانية فى الوادى المقدس واثناء الاعتكاف فى العشر الأواخر من رمضان أو فوق قمم الجبال بالقرب من السماء . وهو حتما خداع فى خداع . فكثيرا ماتتم الحوادث بالزيارات والترتيبات والتنسيق والتدبير بالفعل ويكون الالهام آنذاك أشبه بالسحر الذى يخفى الحقائق الفعلية من امام المشاهدين وان وجود الشك والتردد والظن فى حياة الانسان ليمنع من الالهام لأن الالهام لا يأتى الا بالصواب فهو اعتقاد جازم ويقين ثابت اقرب الى مضادات العلم منه الى العلم . واذا كان الانسان قادرا على التمييز بين الخطأ والصواب فى المعتقدات فانها لا تكون الهاما يقذفه « الله » فى القلب ، لا يقف امامه تريث أو رؤية أو قدرة على التمييز بين الأشياء . واذا بطلت بعض المعتقدات مثل التجسيم والتشبيه فانها لا تكون الهاما لأن الالهام لا يأتى الا بالصواب طبقا لمدعيه . يصعب اذن التمييز بين الايهام والالهام . وان ارتداد الانسان كلية عن موقف الى موقف مناقض أو ترجيح احدهما على الآخر لا يمكن أن يحدث بالالهام لأن الالهام لا يتغير فى حقائقه المعطاة . ولما كان الالهام يأتى من أعلى فانه يجعل الانسان مجتث الجذور فى الواقع ، اذ يجعل مصدر معرفته خارج العالم ، وبالتالى يعمى عن الواقع وعما يحدث فيه ، ويعيش الانسان مغتربا فى العالم ، نافيا وجوده ، ومصدر علمه ، جاهلا بقوانينه . أما استعمال العقل فانه عود الى الواقع واكتشاف لقوانينه ، واستعمال لمنهج التحليل والمراجعة والاحصاء . وهذا ما يحدث فى حياتنا المعاصرة التى يسودها الالهام كمصدر رئيسى للمعرفة ان لم يكن مصدرها الأول حتى فى قمة السلطة السياسية التى بيدها قرار السلم والحرب والتى عليها مهمة تحرير الأرض . وهو أقرب الى الارتجال والعشوائية ونقص العلم وادعاء البطولة منه الى الالهام الشعرى او الصوفى . بل يوجد الالهام عند كل صاحب امارة وعند كل رئيس مصلحة . وهنا يكون الالهام تعويضا عن نقص فى المعرفة أو رغبة فى التسلط على رقاب الناس . ان رفض الالهام كطريق للمعرفة ووسيلة للعلم وبديل عن النظر هو فى نفس الوقت استمرار لموقف القدماء وتأكيد على ضرورة النظر فى حياتنا المعاصرة درءا لأخطار الوهم والايهام — ورفضا لكل الوصايا

النظرية والعملية عن الجماهير ، وانهاء لتبعيتها لغيرها وردها الى ذاتها ، واخذها لمصائرها بيدها . وعلى هذا النحو تعود الجماهير الى الوحى الذى يقوم على النظر ، ويكون الوحى قد عاد اليها ، وهى القادرة على النظر فيه .

ولا يعنى ذلك انكار الحدوس من حيث هى رؤى مباشرة للواقع تؤدى الى نوع من المعارف الضرورية وذلك لأن الحدس يقوم على الاهتمام بالموضوع والتركيز عليه وليس مجرد فيض فى القلب بلا مقدمات . ويمكن تحليله بعد حدوثه بالعقل ، والتحقق من صدقه بالحس ، ومطابقته للواقع بالرؤية . الحدس احدى وظائف العقل الرئيسية من داخله وليس من خارجه ، ابتداء من الحس المباشر الى الحدس وما بينهما من مدركات حسية وتصورات عقلية واستدلالات نظرية . العقل هو الحياة الواعية للشعور . كما لا يعنى ذلك انكار المعارف الضرورية او العلوم الذوقية والأدبية كالشعر والتصوف . فالتجربة الشعرية تعطى معرفة مباشرة . وللشعر قدرة على تصوير الواقع ورؤيته . ولا تقل التجربة الشعرية صدقا عن الاستدلال النظرى . بل ان الشعراء احيانا أصدق رؤية من كثير من المنظرين . ومع ذلك يأتى علم العروض والأوزان ليحول هذه التجربة الشعرية الى علم عقلى استدلالى له قوانينه ومقاييسه المحددة . تجد التجربة الشعرية احكامها فى فن الشعر وصناعة الألحان . كما أن التجربة الصوفية لم تحدث بغتة بل سبقتها مقدمات هى الرياضات والمجاهدات حتى يتحقق شرط العلم . ومع ذلك ، تجد التجربة الصوفية كمالها فى تنظيرها وتحويلها الى علم عقلى . لذلك اجتمعت علوم الذوق وعلوم النظر معا فى « حكمة الاشراق » . يمكن للتجربة الصوفية أن تكون موطنا لظهور الدلالات ، وتكون حينئذ التجربة الانسانية العامة الفردية والاجتماعية والتاريخية وليس فقط التجربة الخلقية . بل انه يخشى من التجربة الخلقية أن تكون قائمة على أساس مرضى ، ونقص فى الشجاعة ، وضعف فى السلوك او على حرمان وكبت غالبا ما يكون جنسيا أو سياسيا نظرا لحاجة الانسان الى الحب والثورة . قد تعنى التجربة الصوفية تصفية القلب ، وسلامة الطوية ، وحسن النية ، وظهور عاطفة نبيلة تجعل الانسان قادرا على ادراك الدلالات نظرا لما تحدث المشاعر النبيلة من ارهاف للحس ، وتبصرة بالمدركات مثل عواطف الحب والاخلاص

والتضحية والوفاء . هناك اذن فرق بين الالهام الصوفى وحدس الشعور او تجربة الوجدان . الأول ذاتية خالصـــة لا يمكن التحقق من صدقهـا الا باعادة التجربة ذاتها مع الآخرين فى حين ان حدس الشعور موضوعى يمكن التحقق من صدقه . الالهام الصوفى لا عقلى ولا يخضع لتحليل العقل فى حين ان الشعور حدس عقلى يمكن تحليله بالعقل لأن موضوعـــه معان ودلالات مستقلة وماهيات . يحدث الذوق الصوفى نتيجة للمجاهدة والرياضة فى حين يحدث حدس الشعور نتيجة للشعور اليقظ وتوفر الدواعى والمقاصد والاهتمام والصدق مع النفس والالتزام بموقف اجتماعى وحركة التاريخ .

(هـ) اما نفى النظر بدعـــوى النقل والأثر والوحى والنبوة والنص والحكم والامر فان ذلك هدم للوحى ذاته وقضاء على النبوة ذاتها . فالعقل اساس النقل ، ومن يقدح فى العقل يقدح فى النقل . وطالما اثبت الفقهاء « اتفاق صحيح المنقول لصريح المعقول »(١٤٣) . لا يعنى اكتمال الوحى انتفاء النظر بل يعنى نهاية الوحى بعد تطور طويل ، ومراحل متعددة حتى تحقق استقلال الانسان عقلا وارادة . اصبح قادرا بعقله على الوصول الى الحقيقة ومستقلا بارادته على تحقيق فكره ومثله ، ورفضه جميـــع الوصايا عليه من السلطتين الدينية والسياسية باسم الايمان مرة وباسم الزعامة مرة اخرى . كما يعنى ثانيا وضع الشريعة باعتبارها نظاما للحياة ، دائما ، وليس لمكان معين او زمان محدود او لفترة تاريخية بعينهـــا او لشعب خاص او دفاعا عن مصالح طبقة ضد أخرى . ويكون دور العقل استنباط هذه الشريعة من ادلتها الشرعيـــة وتفصيلها طبقـــا للمجتمعات المختلفة ، لقد اعطى الوحى الأسس العامة وترك التفصيلات لعمل الأجيال واجتهاداتها . كما يعنى ثالثا بداية عملية الفهم والتفسير والتأويل . الوحى صامت لا يتحول الى فكر او سلوك الا بالفهم والعمل . الوحى ذاته يتأسس فى العقل وفى الواقع وفى الجماعة وفى التاريخ . ومن ثم كان الفهم هـــو موطن الوحى ومحله . ومن خلال الفهم يتحول الوحى الى واقع ، وبناء اجتماعى ، وحركة تاريخ .

---

(١٤٣) هذا هو المؤلف المشهور لابن تيمية الحرانى .

ولا يعنى بيان الوحى لكل شىء انتفاء النظر بل يعنى أن الوحى قد حوى كل الأسس العامة التى يمكن عليها اقامة نظام فى الحياة ، وانه لم يترك أساسا الا بينه . وقد يعنى البيان ايضا أعمال النظر وحدوث البيان بالعقل . وظيفة العقل تحويل هذه الأسس العامة الى نظام معين لجماعة معينة فى عصر معين . وتلك وظيفة الاجتهاد كأصل من أصول الشريعة . بيان الأصل يتطلب استنباط الفرع ، ولا استنباط بغير نظــر . لا يعنى اثبات النظر اى تطاول على النبوة . صحيح أن النبوة تفصيل للوحى وتبيان له كنموذج أول وكنمط يمكن الاسترشاد به . ولكن الواقع يتغير ، ويحتاج كل عصر الى تفصيل اكثر نظرا لما يحتويه الواقع من جدة مستمرة . فاذا كان للوقائع الجديدة ما يشابهها فى الوقائع النمطية فى الوحى ، فى الكتاب أم فى السنة ، أخذت احكامها . ولا توجد واقعة جديدة الا ولها اصل فى الوحى . النظر اذن زيادة بيان وتفصيل بالقياس الى بيان النبوة وتفصيلها بالنسبة الى الوحى ، خاصة وان الوحى ذاته يقوم على النظر ، والنبوة ايضا تقوم على النظر قياسا على الوحى . ليس النظــر اذن تعديا على النبوة بل هــو قياس عليها وعلى الوحى فى آن واحــد(١٤٤) . ولا يعنى ما يبدو فى الوحى احيانا من اشارات الى خطأ بعض الأقيسة خطــأ كل قياس وبالتالى انتفاء النظر بل يعنى رفض النظر الفاسد والدعــوة الى النظر الصحيح(١٤٥) . وهناك مقاييس لصدق النظر وصحتــه . بل ان الحجج النقلية ذاتها مدعاة للخطأ نظرا لارتباطها بالنقل والرواية وباللغة والفهم وبأسباب النزول وبالناسخ والمنســوخ وبعدم وجود المعــارض العقلى(١٤٦) . وكما أن مناهج تفسير النصوص تؤدى الى ضبط استعمالها فكذلك منطق النظر يؤدى الى ضبط النظر .

ولا يعنى عدم معرفة الثواب بالعقل عدم وجوب المعــرفة بالعقل

---

(١٤٤) أنظر « أقيسة الرسول » .

(١٤٥) أخطأ داود القياس وصح حكم سليمان فى قول القرآن «وداود وســليمان اذ يحكمان فى الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنــا لحكمهم شاهدين . ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما » . (٢١ : ٧٩) .

(١٤٦) أنظر سابعا : الادلة النقليــة .

وذلك لان الوجوب العقلى وجوب مبدأ وليس وجوب نتيجـــة أو واقعة ، وجوب فى ذاته بصرف النظر عما يترتب عليه من نتائج . ويمكن معـــرفة نتائج الأفعال ، ثوابا أم عقابا ، بالحس والمشاهدة ، وبأوائل العقول ، وباستقراء حوادث التاريخ . كل من يعمل النظر يكون واعيا حرا ، وكل من يتخلى عنه يكون غافلا عبدا . يؤدى وجوب النظر الى العــلم وفهم العالم وتقدم الجماعة فى حين يؤدى انتفاؤه الى الجهل والغفلة والتخلف . يحتوى النظرّ على ثوابه من داخلهوهى حياة العقل والحرية والتقدم كمـــا يتضمن انتفاؤه جزاءه من داخله ، حياة الجهل والعبودية والتخلف . كما لا يعنى الرجوع الى الأوامر الالهية انكار النقل لأنه لا يمكن تنفيذها قبـــل فهمها ولا يمكن فهمها الا بالنظر . وتنفيذ الأوامر بلا نظر يجعل الانسان مجرد آلة صماء فى حين ان الوحى اتى للافهام وللامتثال قبل أن يأتى للتكليف على ما يقول علماء اصول الفقه(١٤٧) . الوحى قائم على النظر ، يعطى معرفة وسلوكا ، ولما كان النظر اساس العمل وجب النظر .

لا يعنى تحريم السؤال تحريم النظـــر بل تحريم انواع معينة مـــن موضوعات النظر لا يرجى منها فائدة . ولا يمكن الوصول فيها الى يقين . بل على العكس ينتج عنها ضرر ، ولا تؤدى الا الى التشعب والتشتت والتضارب والمحن او على اقل تقدير الى الشك والريبة والتردد والظن . وفى كلتا الحالتين يترك العمل ، ويصبح النظر مطلبا فى ذاته وليس وسيلة لتحقيق العمل . القصد من التحريم هنا توجيه الانسان الى الحياة العملية بعيدا عن التشعبيات النظرية التى لا ينتج منها اى اثر عملى . ان كراهية السؤال فى موضوعات متعالية انما هو من أجل توجيه الجهد الى العمل ، وترك التفكير فيما وراء العالم الى ما فى العالم . النظر موجه الى العمل ، والفكر متجه الى الواقع بعيدا عن الموضوعات المتعالية التى لا ينتج عنها اثر عملى أو لا تكون منطقة لوجود او تصورا لتحليل خبرة (١٤٨) . تشـــير

---

(١٤٧) هذه هى مصطلحات الشاطبى فى « الموافقات » فى مقاصـــد الشريعة ، مقاصد الشارع .

(١٤٨) يوجد نوعان من التســاؤل فى القرآن الاول مرذول وهـــو

النصوص التى تفيد هذا التحريم الى هذا المعنى اى توجه الانسان نحو العمل ووقايته ضد كل اغراق فى العالم واغتراب عن الواقــع . رفض الحديث عن القدر تأكيد لحرية الانســان وتحقيق لها من حيث هى قــوة فاعلة وليس من حيث هى مسألة نظرية ترتبط بشىء خارج عنهــا يكون طرفا لها مثل ارادة « الله » فى حين أن العالم هو طرفها وميدانها ، والعقبة مانعها وحدها(١٤٩) .

ولا يعنى وجود المتشابه من الآيات نفى النظر لأن التشابه له قواعد تحيله الى محــكم تسكن النفس اليه . ليس التشابه انكارا للنظــر بل

= التســاؤل حول الموضوعات المتعالية التى لا ياتى منهــا نفع عملى مثــل السؤال عن الروح : « ويسألونك عن الروح قل الــروح من أمر ربى » (٨٥ : ١٧) أو الســؤال عن الساعة : « يسألونك عن الساعة أيان مرســاها ، فيم انت من ذكراها ، الى ربك منتهاها » (٧٩ : ٤٢) ، « يسألك الناس عن الســاعة قل انما علمها عند الله » (٣٣ : ٦٣) ، « يسألونك كأنك حفى عنهــا قل انما علمها عند الله » (٧ : ١٨٧) ، او رؤية الله : « تريدون أن تسألوا رســولكم كما سئل موسى من قبل » (٢ : ١٠٨) ، والنهى واضح فيهــا « يا ايها الذين آمنوا لا تســـألوا عن اشــياء ان تبد لكم تسؤكم » (٥ : ١٠١) . اما الســؤال المبــاح فحول الموضوعات ذات النفع مثل الاهلة : « يسألونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس والحج » (٢ : ١٨٩) ، او عن الشهر الحرام : « يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير » (٢ : ٢١٧) ، أو عــن الانفال « يسألونك عن الانفال قل الأنفال لله والرسول » (٨ : ١) ، او عن حيض النســاء « ويسألونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء » (٢ : ٢٢٢) أو عن الحلال « يسألونك ماذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات » (٥ : ٤) ، أو عن الحرام « يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثــم كبير » (٢ : ٢١٩) ، أو عن الاحوال الاجتماعية مثل « ويسألونك عــن اليتــامى قل اصــلاح لهم وخير » (٢ : ٢٢٠) ، أو عن الانفاق «ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو » (٢ : ٢١٩) ، « ويســألونك ماذا ينفقون قل ما انفقتم من خير فللوالدين » (٢ : ١٥) . وقد يكون السؤال حــول التاريخ للعلم مثل « ويسألونك عن ذى القرنين قل سأتلوا عليكم منه ذكرا » (١٨ : ٨٣) ، أو عن الطبيعة « ويسألونك عن الجبال قل ينسفها ربى نسفــا » (٢٠ : ١٠٥) .

(١٤٩) انظر الفصل السابع ، خلق الافعال .

دعوة لاعمال النظر من أجل ترجيح المعنيين طبقا لحاجات العصر ومقتضيات الواقع ولاختيار الانسان للأفضل والأصلح . وليس ارباكا للعقل وتحذيرا له عن مواطن الشبهات . التشابه له دور ايجابى فى ابراز دور العقل وليس فى ايقاف نشاطه . والانسان قادر على احكام المتشابه بما لديه من قرائن . فما الفائدة من متشابه لا يعلمه الانسان ؟ ان القدح فى النظر لوجود المتشابه هو ايضا قدح فى المحكم لأن المحكم لا يمكن فهمه الا بالنظر ولا يمكن التمييز بينه وبين التشابه الا بالنظر والفهم .

ولا يعنى الرجوع الى النص كحكم بين وجهات النظر المختلفة انكار النظر لأن النص نفسه الذى نحتكم اليه لا يفهم الا بالنظر ، ويتأسس فى العقل بمعناه الواسع الذى يشمل الحس والمشاهدة . بل ان مقياس فهم النص هو مدى تطابق هذا الفهم مع العقل والحس . النص مرتبط باللغة وبأسباب النزول ولا يمكن فهم معناه الا بالرجوع اليهما ، وذلك لا يتم الا بالنظر . لا يعنى تعدد وجهات النظر نفى النظر لأن هذا التعدد يمكن التحقق من مدى صحته بالرجوع الى الحس والمشاهدة . فالعقل أحد أطراف المطابقة . اذا ما تعددت وجهات النظر من حيث العقل فانه يمكن اختيار اكثرها تطابقا مع الحس . يضع العقل عديدا من الآراء والواقع يختار اصلحها له .

ولا يعنى الوقوع فى الخطأ نتيجة النظر نفى النظر . فالنظر يؤدى الى الخطأ كما يؤدى الى الصواب النظر أداة للصواب والخطأ على السواء . والخطأ فى القياس لايهدم القياس بل يصحح القياس الفاسد كى يصبح صحيحا . والنظر قادر على تصحيح اخطاء النتائج بمقاييس الصدق المعروفة فى المنطق . لذلك جعل علماء أصول الفقه للمخطىء اجرا وللمصيب اجرين لأن المخطىء أعمل العقل ومارس النظر . ليس النظر قولا بلا علم او دليل بل هو أساسا نظر فى الدلالة ، فى سكون النفس للدليل . وفيما لا دليل عليه يجب نفيه . ليس النظر اتباعا لهوى او مصلحة ، وليس قولا بظن او رجما بغيب بل بداية للعلم اليقينى . لا يؤدى النظر اذن الى اى مخاطر او يوهم الوقوع فى الخطأ واعتقاد الكذب فالاقدام على النظر خير من الاحجام عنه . بل ان نفى النظر هو الذى يؤدى الى الوقوع فى الخطأ . ولا صواب فى التقليد او التسليم . واذا كان فى الاقدام

على النظر خطورة الوقوع فى الخطأ فان الامتناع عن النظر فيه خطورة اكبر وهو عدم الوصول الى اليقين على الاطلاق الا مصادفة او عشوائيا . ولكن الاقدام على النظر فيه احتمال الوصول الى اليقين دون الامتناع عن النظر ، وبالتالى فالاقدام على النظر خير من الاحجام عنه .

ولا يدل تغيير الراى أو المنهج أو المقدمات أو النتائج على انتفاء النظر بل يدل على أن النظر هو البحث الدائب عن الدليل . اذا تغير الدليل أو كانت هناك ادلة معارضة او زادت الأدلة وضوحا فقد تتغير النتائج والا وقع الانسان فى الدجماطيقية اى الاعتقاد بشىء مع وجود أدلة مناقضة لما يعتقده ، وجحد الدليل ، وبدأ بمقدمات خاطئة ، وانتهى الى استنتاجات باطلة . لا يدل السعى وراء الدليل حيثما كان على انتفاء النظر بل على تأكيد النظر . بل ان تغيير الراى هنا ترك للباطل ورجوع الى الحق واستبعاد للخطأ والانتهاء الى الصواب . لا يعنى الانتقال من مذهب الى مذهب انتفاء النظر بل انتقال المكلف من الباطل الى الحق بعد العلم بوجه الدليل ، واذا انتقل من باطل الى باطل فانه يحدث لاستمرار الشبة وغياب الدلالة . لا يعنى الراى حدوث تغير طبقا للهوى او المزاج او المصلحة والا كانت المواقف الانسانية كلها لا عقلية تقوم على الارادة والنزوع أكثر مما تقوم على العقل والرؤية . وللانسان علم ضرورى يقوم على البداهة الحسية واوائل العقول ومعطيات الوجدان . ولديه سكون النفس الى الدليل وبالتالى القدرة على التمييز بين الحق والباطل والا وقعنا فى تكافؤ الأدلة والشك وهما من مضادات العلم وليسا من مكوناته(١٥٠) .

ان كل ابطال للنظر اعتمادا على الحجج العقلية انما يثبت وجوب النظر لأنه لا يمكن نفى النظر الا بنظر . واذا بطل النظر بالحجج النقلية

---

(١٥٠) فصل القاضى عبد الجبار الحجج ضد النظر وفندها بالتفصيل نظرا لخطورة التصوف الذى انتهى الغزالى بالدعوة اليه فكان آخر صيحة دفاعا عن النظر من المعتزلة قبل صيحة ابن رشد فى القرن السادس باسم علوم الحكمة . المغنى ج ١٢ النظر والمعارف ص ١٦٦ — ١٩٦ ، التحقيق التام ص ٣٤ — ٣٩ ، القول المفيد ص ١٣ ، الارشاد ص ٨ — ٢١٠ . التلخيص ٢٨ .

فانه لا يمكن فهمها الا بالنظر . فالنظر واجب فى كلتا الحالتين . كما انه يمكن قلب الحجج النقلية فيثبت النظر . فلا يعقل وجود وحى يستعصى على الافهام ، يتجاوز حدود العقل ولا يعلمه الا « الله » بالرغم من وجود قرائن يمكن معرفته بها . النظر شرط فى فهم الكتاب والسنة . ولولا النظر الوحى لظل الوحى صامتا . ان كثيرا من الحجج النقلية التى توحى ببطلان النظر اما خاصة ترد مورد العموم او عامة ترد مورد الخصوص . وان ظاهرها ليدل على غير ما استعملت فيه . لذلك كانت الحجج النقلية عند علماء اصول الدين ظنية لتوقفها على اللغة والاستعمال ، ووجود حجج نقلية اخرى معارضة يثبت بها النظر وتستعمل فى محلها طبقا لقواعد اللغة واسباب النزول ولا يمكن قلبها الى ضدها ، واضحة لا تحتمل التأويل أو التخريج(١٥١) .

لا يترك النظر الا عندما يترك الانسان نفسه عن وعى أو عن غير وعى الى التقليد او الهوى او المصلحة طلبا للرئاسة او سعيا وراء منصب او ايثارا للسلامة والسكون ، ودرءا للمخاطر التى قد يتعرض لها الناظر من قوى التسلط والطغيان . قد يترك النظر عنادا للحق او حبا فى شخص او جهلا بالسمع او اعتقادا بتكافؤ الادلة او تحرزا عن الدخول فى المعارك الفكرية . ان ترك النظر قد تكون له اسباب سياسية صرفة لدى الحكام الذين يهمهم ابعاد الشعوب عن النظر او من الشعوب لايثارها السلامة وحرصها على لقمة العيش تمثلا واستشهادا لبعض الامثال العامية التى تكون دينها الشعبى تكوين النصوص الدينية له (١٥٢) .

خامسا : كيف يفيد النظر العلم ؟

وهو سؤال نظرى خالص أقرب الى « ميتافيزيقا » العلم منه الى نظرية العلم لانه يبحث فى البناء النفسى للعلم ويحوله الى عمليات ارتباطية خالصة ويغرق فيها مع التضحية بكل بناء العلم العقلى الواقعى . وقد

---

(١٥١) انظر سابقا : الادلة النقلية .

(١٥٢) مثلا « الباب اللى يجى منه الريح سده واستريح » .

اشتد الخلاف حول امور ظنية خالصة لا يمكن فيها الوصول الى يقين الا عن طريق الاستبطان . هذا بالاضافة الى ان الخلاف فى النتائج لا يؤدى الى انهيار نظرية العلم لانه خلاف فى التفسير وليس فى الشىء .

١ ــ **نظرية التوليد** : وقد انحصرت النظريات فى كيفية افادة النظر للعلم فى أربعة . كل اثنين منهما متصارعان . ولكن الصراع الثانى بين الاثنين الاخرين اهم واشد من الصراع الاول بين الاثنين الاوليين .

(أ) يفيد النظر العلم عن طريق اعداد النفس لتقبل الفيض أو الالهام . النظر يعد الذهن والنتيجة تفيض عليه وجوبا . وفى حقيقة الامر أن هذا الافتراض خروج على النظر ودخول فى الفيض والالهام الذى هو انكار للنظر . ويجعل مصدر العلم من خارج الشعور وليس من داخله . ويقلل من دور الذهن والنظر . فقد يحدث النظر ويبخل « صاحب » الفيض . ومادام صاحب الفيض كريما فلماذا النظر ؟ صحيح أن هناك معارف حدسية ولكنها تتم من خلال النظر ومن داخله تقفزا على المقدمات وليست مستقلة عنه ، وتتم من داخل الشعور وليس من خارجه . وهذا هو تصور الحكماء الذى يجمع بين تصورى المعتزلة والأشاعرة لأنه يقوم على الوجوب مثل المعتزلة اى وجوب افادة النظر للعلم ضرورة ولكنه وجوب من « العقل الفعال » الذى منه يفيض العلم الى داخل الشعور نقشا عليه بدل ان ينشأ من داخل الشعور نبتا فيه . صحيح أن الشعور به استعداد وتهيؤ ولكن العلم لا ينشأ من « العقل الفعال » الذى حوى كل العلوم . وهو افتراض يجعل نظرية العلم اقرب الى الاسطورة او التشبيه الأولى منها الى تحليل العلم . أين « العقل الفعال » ؟ ما هى العلوم المخزونة فيه ؟ من الذى وضعها ؟ هل هى مدونة (اللوح المحفوظ) ام شفاهية ؟ وكيف تنزل الى عالم الارض ؟ وكيف تدخل فى شعور الانسان ؟ وكيف تنقش فيه ؟ وهل هى مقولات (تصورات) ام الفاظ أم معان ؟ وكيف يتم الحصول عليها ؟ وهل هناك اتفاق عليها كما وكيفا ، فهما وتفسيرا ؟ اذا كان المقصود وجود الحقائق كابنية مستقلة فى العقل فان « العقل الفعال »

يكون داخل الشعور وليس خارجه(١٥٣) .

(ب) وقد يفيد النظر العلم عن طريق الوجوب لا عن طريق التولد . يعنى الوجوب لزوم النتائج عن المقدمات ضرورة ويعنى عدم التولد أن تكون هذه الضرورة خارجية وليست داخلية لأن الممكنات كلها مستندة الى « الله » والله لا يجب عليه شيء . يقوم هذا الافتراض ، فى واقع الأمر ، بخطوة الى الأمام فى الربط الضرورى بين النظر والعلم ثم بخطورة الى الخلف فى رفض أن يكون هذا الارتباط داخليا فى الشعور . كما أنه بدخل افتراضا اكبر لا حاجة له حتى الآن فى بناء نظرية العلم وهو اسناد هذا الارتباط الممكن الى « الله » والله لم يثبت بعد كذات او صفات أو افعال . مازال فى هذا الافتراض حساسية ضد الاعتراف بالطبيعة وقوانينها المستقلة وبالتالى فانه يعبر عن نظرة متطهرة دينيا مدمرة للعالم علميا . وكل قضاء على الضرورة الداخلية فى العالم هدم لنظرية العلم . وقد شاء هذا الافتراض أن يقدم حلا وسطا بين الوجوب والتوليد فقال بالوجوب غير المتولد ، والحلول الوسط لا تؤدى الى حل الاشكال المنهجى او الى اعطاء نظرية جديدة تبين نسبة النظر الى العلم . القول بالوجوب مع نفى التوليد قول بالوجوب العقلى الصورى دون الوجوب الطبيعى المادى ، وهو الوجوب المنطقى الخالص عن طريق احضار مقدمتين فى الذهن ولزوم نتيجة ثالثة منهما . ولكن هذا الوجوب الصورى الآلى يغفل التيار الحى للشعور . كما انه يجعل العلم قضايا تتداخل فيما بينها عن طريق الاستغراق ، وليست دلالات أو معانى جديدة تحدث فى الشعور . كما أنه يغفل نظرية الحدس والرؤية المباشرة للدلالات . ان القول بافادة النظر للعلم وجوبا ثم اسناد هذا الوجوب الى « الله » وهو تحويل هذا الوجوب الى امكان خالص وبالتالى القضاء على الوجوب ذاته وهو المقصود ويتفق مع مذهب

---

(١٥٣) هذا هو راى الحكماء . المواقف ص ٢٨ ، التحقيق التام ص ١٧ ، ونظرية الفيض اقرب الى الفلسفة . ولم يتعرض لها علماء أصول الدين الا فى العصور المتاخرة بعد احتواء علم أصول الدين لعلوم الحكمة . والموضوع كله فلسفى وجزء من نظرية المعرفة فى علوم الحكمة . وسيعرض له بالتفصيل فى الجزء الثانى « من النقل الى الابداع » .

الأشاعرة(١٥٤) . ولكن الافادة بلا وجوب لا تعنى هدم الضرورة بين النظر والعلم بل تعنى أن العلاقة بينهما غير لازمة او لازمة بالضرورة فقد يحدث النظر دون العلم لأن النظر مازال جاريا ولأن الدلالة لم تنكشف بعد . وقد يحصل العلم بأقل قدر ممكن من النظر ، وتنكشف الدلالة بسرعة وربما سابقا لأوانها . يتم النظر والعلم فى الشعور ، وعمل الشعور أوسع بكثير من النظر والعلم . النظر مقدمات الشعور ، والعلم نتائجه ، وبينهما تحدث الرؤية التى لا تحدد متى يحدث العلم بالنظر والتى قد تجعل العلاقة بين النظر والعلم علاقة غير ضرورية من حيث الكم او من حيث الضرورة . ولكن العلاقة الكيفية ممكنة ومحتملة . لا يعنى ذلك انكار النظر واثبات حصول العلم بالالهام بل ادخال رؤية الشعور لادراك الدلالة . ليس عمل الشعور النظر والعلم فقط ، الوسيلة والغاية ، المنهج والقانون فهناك الدلالة وادراك الدلالة(١٥٥) .

(جـ) يفيد النظر العلم عن طريق العادة ، بمعنى الاعداد أو الافادة أو التضمن او الاقتضاء . طالما مارس الانسان النظر افاد العلم . فارتباط النظر بالعلم عن طريق العادة والتكرار(١٥٦) . والحقيقة أن ذلك ينفى وجود حقائق علمية مستقلة عن تكوينها ويخلط بين مستوى النشأة والتكوين ومستوى الماهية والدلالة ، ويرد الثانى الى الأول مع ان التعالى أو المفارقة له وظيفة علمية هو الحرص على التمييز بين المستويات . أما افتراض أن « الله » هو سبب العادة وانه هو الخالق للاقتران بين النظر

---

(١٥٤) هذا هو رأى الرازى ، المواقف ص ٢٨ ، وذكره الغزالى على أنه المذهب عند الاشاعرة ، عند أبى بكر وامام الحرمين والطوسى ، شرح المقاصد ص ٥٩ .

(١٥٥) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ١٠ ، ص ٨٤ ، ص ٩٣ ، ص ١٤٥ — ١٤٦ ، ص ١٥٢ .

(١٥٦) هذا هو رأى الاشعرى ، المواقف ص ٢٧ ، والحقيقة أن نظرية الاشاعرة ليس لها اصطلاح خاص لانها رد فعل على نظرية المعتزلة فى « التوليد » . اثباتا عند المعتزلة ونفيا عند الاشاعرة ، المقاصد ص ٥٧ — ٥٨ ، مطالع الانوار ص ٣١ . ومما يدعو للتأمل اقتران المذهب الحسى بالدين وبالايمان بالله مع أنه معروف أنه مضاد له ! .

والعلم فهو افتراض سابق لاوانه عن تأسيس نظرية العلم لان « الذات » لم يتم اثباتها بعد . كما انه خلط بين موضوع تأسيس العلم وموضوع خلق الأفعال ، وتصور كل واجب ممكن واسناده الى « الله » وبالتالى القضاء على استقلال قوانين الطبيعة . وكيف يمكن المحافظة على التنزيه و« الله » يقرن بين النظر والعلم كما يقرن بين الاحتراق والنار ؟ وقد يكون هذا الاقتران عادة صرفة أو عادة مع الكسب مما يدل على الخلطبين موضوعى العلم وخلق الافعال . وقد يكون لزوما عقليا محضا ولكن ايضا بخلق « الله » وليس عن طريق قوانين العقل . وبالتالى يكون هذا الافتراض هدم لقانون العلية وهدم لأوائل العقول .

وقد تصور الاشاعرة ان القول بالتوليد يعنى القول بالوجوب اى وجود علاقة ضرورية بين العلة والمعلول اى بين النظر والعلم ، وبالتالى النيل من « الارادة الالهية » التى لا يجب عليها شيء فأنكروا التوليد وجعلوا النظر يتضمن العلم ولا يولده أو يوجده ، هو شرط وليس علة موجبة على عكس التوليد عند المعتزلة الموجب للعلم ايجاب العلة الى معلولها . وهنا ينشأ الصراع بين نظرية العلم كتحليل للعقل بصرف النظر عن « الالهيات » وبين نظرية العلم التى تريد أن تكون مقدمة للالهيات . ان انكار توليد النظر للعلم وايجاب وجود العلة للمعلول هو فى الحقيقة تفكير « الهى » مقنع اذ لا يجب على « الله » شيء حتى فى العلم ، فى حين أن الوجوب فى العلم ضرورى لأنه ربط النظر بالعلم عن طريق الدليل هو ايضا وجوب . لذلك كانت المشكلة جزءا من خلق الافعال وليست مسألة علمية خالصة . وسواء كان النظر بفعل الارادة القديمة أو كسبا للعبد فان احداث النظر للعلم يتم بفعل ارادة خارجية عند الاشاعرة — بالرغم من أن الكسب اقتراب من افعال الشعور الداخلية — وليس بأفعال الشعور . وبالتالى فان ادخال افتراض « الله » لتأسيس نظرية العلم سابق لأوانه بل وهدم للعلم لأنه أوسع بكثير من موضوع العلم ومازال السؤال : هل النظر يفيد العلم « بالله » ؟ لم يطرح بعد داخل نظرية العلم . ومن ثم فكل استباق

للفكر « الالهى » قبل تأسيس نظرية العلم هدم للعلم(١٥٧) .

فضل الاشاعرة — بدافع الايمان ودون نظر لتأسيس العلم مادام الايمان يعطى اليقين والعلم ما هو الا مبرر سطحى له لترويجه وسط العامة — فضلوا افادة النظر للعلم عادة وخلقا . كلما حدث النظر افاد العلم . وبالتكرار تنشأ العادة على ربط النظر بالعلم وعلى وقوع العلم بعد النظر . وهو تصور آلى خالص ينكر عمل الشعور الداخلى . اما الخلق فانه يحدث بتدخل ارادة خارجية تجعل النظر يفيد العلم وهو التصور المعارض للعادة . يؤدى انكار التوليد اذن الى التصور الآلى الذى ينكر حياة الشعور ، ويجعلها قاصرة على الانطباعات الحسية أو الى التصور الارادى الخارجى الذى يجعل الشعور محلا لأفعال اخرى خارجية عنه . وكلا التصورين انكار لحياة الشعور واستقلاله . التصور الآلى تصور ميت لا حياة فيه ، يجعل الشعور فى حالة من السلب الدائم لا ينفعه تدخل ارادة خارجية لاحيائه لأنه لا يقوى على ردها . ما هو الا مستقبل لها ، عاكس لما تريد . وكأن الشعور أصبح محاصرا بين طبيعة ميتة وارادة خارجية لا تفعل الا فى الأموات ، والانسان نفسه لا وجود له كحياة وشعور وأفعال (١٥٨) .

انكار التوليد هدم للعلم وللرابطة الضرورية بين المقدمات والنتائج والا فانه يمكن سماع الخبر دون حدوث العلم . ولما كان الوحى قد اتانا بالخبر فان انكار التوليد يؤدى الى انكار العلم بصحة الكتاب وبصدق الوحى . ايجاب النظر اذن ايجاب للعلم ، ولا وجود للسبب دون المسبب . كمال النظر بتوليد العلم ، وكلاهما مقدور للانسان حسب الدواعى . ولو لم يكن الانسان قادرا على النظر والعلم لما كان قادرا على أضدادهما من النظر والشك . واذا كان النظر واجبا بالاضطرار فان المعرفة واجبة

---

(١٥٧) الشامل ص ١٠٥ — ١٠٧ ، ص ١١٢ — ١١٣ ، الارشاد ص ٦ ، التحقيق التام ص ١٦ — ١٧ ، انظر أيضا الفصل السابع ، خلق الافعال .

(١٥٨) شرح المقاصد ص ٥٨ ، المحصل ص ٢٨ — ٢٩ ، التلخيص ص ٢٩ — ٣٠ ، شرح التفتازانى ص ٢٥ ، التحقيق التام ص ١٦ .

بالاستدلال . وجوب النظر ليس متعذرا فهـو فى الأول مناط التكليف وفى الثانى مولد للعلم (١٥٩) .

ولا ينفى وقوع التوليد بطريقة لا شعورية وقوع التوليد لان ادراك التوليد يتطلب قلب النظرة من الخارج الى الداخل ورؤية عمل الشعور رؤية مزدوجة . ومع ذلك فالعلم بالعلم ممكن اضطرارا بل ان العلم بالعلم اساس العلم . يمكن معرفة وجوب النظر للعلم ، وهى نظرية العلم ذاتها ، وتتبع أحوال الشعور ووصف افعاله التى بها يتأسس العلم . توليد النظر للعلم هو علم العلم ويحتاج الى نظر واستدلال ، ولا يكون بالضرورة علما ضروريا (١٦٠) .

ولا يعنى ارتباط العقل بالحس ونشأة جزء من مادة النظر من الحس الشك فى توليد النظر للعلم فالنظر قادر على احضار الغائب ؛ وهو ما لا يستطيعه الحس ، وقادر على تأمل ما يغيب عن الحس . والعقل قادر على تصحيح اى خطأ فى المادة الحسية ، وهو قادر كما وكيفا على تجاوز الحس . ويصعب الشك فى صحة الادراك الحسى لأن الحس أحد مصادر المعرفة واحد وظائف الشعور والشك فيه يفصله عن عالم الشعور ، ويصبح الشعور مجرد وعى فارغ بلا عالم . ولا يمكن رد كل النظر العقلى الى الحس لأنه أوسع نطاقا واشمل منه . وكلاهما من افعال الشعور مع معطيات الوجدان . والكل داخل الشعور المعرفى الذى هو فى نفس الوقت احساس بموقف وادراك لطبيعة المرحلة التاريخية التى تمر بها الجماعة (١٦١) .

---

(١٥٩) المعالم ص ٨ ، المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٨٤ — ٨٧ ، ص ١٩٦ — ١٩٨ ، ص ٢٠٨ — ٢٠٩ ، ص ٤٩٠ — ٤٩١ .

(١٦٠) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٩٥ ، ص ١٤٤ — ١٤٦ ، ص ١٦٥ — ١٦٦ .

(١٦١) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ١٥٦ — ١٥٧ ، ص ١٦٠ — ١٦٣ أنظر ايضا سابقا ، ثالثا : اقسام العلم والرد على خداع الحواس .

ولا ينفى الوقوع فى الخطأ توليد النظر للعلم اذ يمكن معرفة أسباب الخطأ وتصحيحها ومراجعة النظر فى مقدماته واستدلالاته . الخطـأ شائع ويمكن تصحيحه بمقاييس الصدق مثل سكون النفس ، والمطابقة مع الواقع واتساق الفكر مع نفسه وانكشاف ماهيات الأشياء فى الشعور . قد يحدث الخطأ من الحواس أو العقل أو الوجدان ولكن حدوث خطـأ فى وظائف الشعور يصحح بعضها بعضا وبالتالى لا ينفى توليد النظر للعلم (١٦٢) .

ولا ينفى افادة القياس الظن توليد النظر للعلم لانه على قدر المقدمات تكون النتائج . التوليد عملية استخراج المعانى بصرف النظر عن درجـة يقينها . وقد يتحول الظن الى يقين بعد النظر فى الأدلة من اجل الحصول على البرهان (١٦٣) . ولا يعنى تفاوت العلم بين الخفاء والجلاء أو الضعف والقوة أو القلة والكثرة أن النظر لا يولد العلم فالنظر بطبيعته نتيجة لافعال الشعور أو فعل له . والشعور حالات متغيرة ، وتيار حى دائم ، يتفاوت النظر فيه بين الخفاء والجلاء . وتكون مهمـة الايضاح هى الانتقال مـن الخفاء الى الجلاء ، ومهمة انماط الاعتقاد الانتقال من الظن الى اليقين حتى يتأسس العلم فى الشعور . والوضوح والجلاء فى النظر والعلم يكتسبان أثناء عملية التأسيس ولا يحدثان فى البداية . فاذا كان اليقين فى العـلوم الرياضية صوريا بتطابق العقل مع نفسه ، وفى العلوم الطبيعيـة ماديا بتطابق العقل مع الواقع فانه فى العلوم الانسانية ، فى علوم الشعور ، تتفاوت المراتب طبقا لحالاته . بالاضافة الى ان نظرية العلم هى فى الحقيقة تحليل لعلم العلم أو تأسيس للعلم السابق على كل علم خاص ، تحليـل لافعال الشـعور فى العلم من حيث هـو علم ووصف لحركة الشـعور الداخليـة (١٦٤) .

---

(١٦٢) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعـارف، ص ١٥٣ — ١٥٦ ، ص ١١٩ — ١٢٢ .

(١٦٣) التلخيص ص ٢٩ — ٣٠ .

(١٦٤) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعـارف ص ١٤٥ — ١٤٦ ، ص ١٥٣ — ١٥٦ .

والنظر لا يفسد الشعور لأن الشعور محل النظر ويعطيه أساسه ومادته وتولده الذى هو خلق العلم وابداعه . كما ان الشعور لا يفسد النظر بل يحميه من التشعب والصورية ويحرص عليه من الوقوع فى التجريد والشكلية . ولا ينفى الاجهاد الناشىء من النظر صحته وتوليده للعلم فالاجهاد يتم فى الحس والعقل والوجدان والسمع (الخبر) . ولكن يتم النظر فى حدود الطاقة الانسانية وعلى قدر الجهد الانسانى . ويمكن التخفيف من حدة الاجهاد بالنظر فى أوقات متفاوتة بعد راحة البدن ومع حدوث الاطمئنان فى النفس ، وبوجود البواعث ، وبالاحساس بالغاية ، والالتزام بالموقف ، والعمل من خلال الجمعيات المتخصصة ، والعمل السياسى المنظم ، والعمل الجماهيرى بدعوة الناس الى استرداد الحقوق ، والعمل اليومى بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والتجرد والنقاء والعطاء الكلى للهدف القومى . كل ذلك يجعل النظر حاضرا دائما نشطا خلاقا مولدا للعلم دون اجهاد او ملل ، بحسن نية ، وبلحظات صدق ، وبتذوق للجمال ، وبمشاعر حب للناس ، وبضم للعالم كله(١٦٥) .

ولا يعنى حدوث العلم لفرد دون آخر بالرغم من ممارسة كليهما للنظر نفى التوليد لأن شعور كل فرد متميز عن غيره بدرجة فى اليقظة والانتباه والتوتر وسرعة ادراك الدلالة . فاختلاف العقلاء فى العلم لا يقضى على توليد النظر للعلم . والاختلاف بين الناظرين لا يقضى على موضوعية العلم . اذ يرجع الاختلاف الى تباين القراءات او الفهم أو التحصيل او التعبير أو حتى المصالح والاهواء التى يصعب التجرد منها او ظروف العصر أو القدرة على اكتشاف وجه الدلة أو طرق الاستدلال من المقدمات انى النتائج او ادراك العلوم الضرورية أو درجات الاكتساب للعلوم النظرية . ينشأ الاختلاف بين العلماء نظرا لاختلاف انظارهم فى الأدلة ، وتفاوتها لديهم بين الغموض والوضوح ، والضعف والقوة ، والظن واليقين ، والشك وسكون النفس ، والقدرة على دفع الشبهات ، والتفريق بينها وبين الحجج . ولايختلف العقلاء على شهادة الحس وأوليات العقل

---

(١٦٥) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ١٥٧ — ١٦٠ .

ومعطيات الوجدان . ومقاييس الصدق واحدة عند الجميع (١٦٦) .

واخيرا فان القول بأن اعمال النظر بالرغم عن توافر كل الشروط لا يولد العلم انكار للنظر وللعلم على السواء ، وهدم للعقل وللحقائق معا ، ووقوع فى اللاأدرية والشك أو فى السر كموضوع للالهام او فى التقليد والتسليم . اذا ما توافرت الدواعى على النظر يتم النظر ، واذا ما حدث القصد الى النظر وتوافرت الأدلة تولد العلم . وان لم يتولد العلم يكون العيب فى غياب الدلالة . النظر نظر فى الدليل . وادراك لوجه الدلالة والاستدلال بها على المطلوب . لذلك كان فى النظر ما يولد وما لا يولد طبقا للنظر فى الدليل والعثور على وجه الدلالة (١٦٧) .

د — لم يبق الا ان النظر يفيد العلم عن طريق التوليد اى ان فعلا يوجب فعلا آخر . النظر فعل للانسان يتولد منه فعل آخر هو العلم . النظر فعل من افعال الشعور الداخلية ، القصد اليه فعل الانسان ولكن النظر كفعل من افعال الشعور لا دخل للارادة فيه الا من حيث القصد والنية والتوجه والفعل (١٦٨) . والتولد حادث فى الشعور ، فالشعور تيار مستمر ، تتوالى افعاله فيتولد العلم . وهو الاستنباط الصورى القديم، استنباط النتائج من المقدمات ولكن على مستوى افعال الشعور . أما التذكر فبالرغم من أنه يبدو غير مولد للعلم لان التذكر ليس فعلا إراديا مباشرا الا أنه فى الحقيقة كالنظر ، كلاهما فعلان من أفعال الشعور ومولدان للعلم . فالقصد الى التذكر ممكن وبالتالى يكون فعلا اراديا كالنظر حين التوجه اليه . والنظر قد يكون مثيرا للتذكر ، يأتى النظر بمادة المعرفة من الحاضر ، ويأتى التذكر بمادة المعرفة من الخبرات المختزنة ، وكلاهما يشترك فى الدلالة . النظر يستدعى التذكر كما يستدعى الحاضر

---

(١٦٦) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ١٣٧ — ١٥٠ .

(١٦٧) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ١٥٣ ، ص ٢٦٧ — ٢٦٨ .

(١٦٨) هذا هو راى المعتزلة ، المواقف ص ٢٧ — ٢٨ .

الماضى ، وكلاهما يتحرك بالبواعث وينشط بالمقاصد والغايات . اذن قد يولد التذكر العلم فبالتذكر يمكن العثور على دلالات كانت غائبة ثم حضرت . وينشأ قياس النظر على التذكر او قياس التذكر على النظر من أن كليهما من أفعال الشعور التى تحضر الدلالات وتولد العلم . ولا يعنى القياس هنا افادة الظن أو اليقين بل يعنى التماثل فى أن كليهما من أفعال الشعور . التذكر نوع من النظر المفاجىء اذ يتذكر الانسان بغتة أو ينظر الى الوراء اذا ما استرجع ذكرياته ورأى دلالاتها . ولا تتزاحم الذكريات فيكون أحدها أولى بالتوليد من الآخر ، لان الذاكرة لا تعمل الا بالدواعى ، والدواعى أساس التكليف . لا يتذكر الانسان الا ما هو مدفوع نحوه ، وما هو فى حاجة اليه ، وما يحياه فى شعوره الحاضر من تحقيق المطالب أوتطلعه نحو المستقبل مثل الخوف من ترك النظر . وطالما أن العلم لا يتولد الا بتذكر الادلة وعدم نسيانها فذلك يدل على ان التذكر كالنظر ، كلاهما يولد العلم (١٦٩) .

والمتولدات لا تروك لها بل تتسم بالاستمرارية والتواصل والا استدعى الامر تولدا جديدا فى كل حالة وانقطاع الذاكرة . وباصطلاح القدماء يولد الاعتمادالاكوان . النظر اذن واجب حالا بعد حال ويولد العلم ، ويستحق المكلف الثواب بفعله والعقاب بتركه . الزمان متصل ، والواجب ايضا متصل ولا حاجة الى تجديد التكليف . الامر على الدوام وليس على الانقطاع . تتوالد المعارف من بعضها البعض حتى ولو بدت منقطعة فى لحظات . ان التصور الاشعرى لافعال الشعور الداخلية والخارجية يحتاج الى تدخل ارادة خارجية مشخصة فى كل لحظة من لحظات الشعور وهو يقوم بأفعاله لانه غير قادر بطبيعته على الاستمرارية والدوام . لا يتوقف الواجب الا بوجود الموانع ، وامتناع الشروط مثل الغفلة والنوم أو الجنون والبله والاخترام (الموت) ، وعدم توافر الدواعى ووجود الصارف . لا يعني ذلك وقوعا فى الجبرية ، اذا

---

(١٦٩) المحصل ص ٢٩ ، المغنى جـ ١٢ ، النظر والمعارف ص ٨٤ — ٨٧ ، ص ١٢٧ — ١٣٧ ، ص ١٤٤ — ١٤٥ .

حدث السبب حدث المسبب بل يعنى الاعتراف باستمرارية أفعال الشعور من البداية الى النهـاية . الارتبـاط وجوبى وجودى وليس ارتبـاطا عليا ماديا فحسب . الارتبـاط الاول هو الاسـاس والجوهر والثـانى هو الفرع والظـاهر . لا يعنى ذلك « وجوب توبة الرامى قبل أن تصل الرميـة » بل وجوبها عن قصـد الرماية وهو قصد موجود . اذا كان المكلف قادرا على النظر فهو فاعل النظر ، وهـو القاصد اليه بحسـب ارادته ودواعيه . بل ان افعـال الشعور مرتبطة بالدواعى والمقاصد . فالسـهو طارئ ، والترك عرضى (١٧٠) .

ليست علاقة النظر بالعلم اذن علاقة صـورية خارج الزمان بـل علاقة تنشأ فى الزمان . يحتاج التوليد الى زمان حتى يحدث النظر العلم . قد يحدث التوليد فى اللحظة ، وقد يحدث فى التأنى او باصطلاح علمـاء أصول الدين قد يحدث على الفـور وقد يحدث على التراخى . ويـرتبط الزمان بالاستعداد الطبيعى . يحتاج الشـعور اليقظ الى زمان أقصر مما يحتـاجه الشعور البليد . كمـا يختلف احساس كل منهمـا بالزمان من حيث الشـدة والتوتر (١٧١) . ولما كان النظر يتم فى الوقت فانه قد يقع فى الحال بعد حدوث الخاطر دون أن يكون محددا بوقت التكليف مثل الصلاة حاضرا أو قضاء ، على الفـور أو على التراخى ، فى الوقت المضـيق أو الوقت الموسـع . لا يعنى ذلك انه يحدث فى أى وقت بل فى الوقت الاول للوجوب وفى الوقت الثـانى لتوليد العلم وفى الوقت الثالث للممارسة والفعل . ومع ذلك فقد يكون الافيد للشـعوب التى لا تشعر بوجـوب النظر عليهـا أن يجب عليها فى الحـال ، على الفـور دون التـراخى ، وحاضرا دون قضاء ، وفى الوقت المضيق دون الوقت الموسـع حتى يتم ايقاظهـا من سباتهـا .

ليست صـلة النظر بالعلم اذن صـلة آلية ، بمجرد وجود النظر

---

(١٧٠) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعـارف ص ٨٤ — ٨٧ ، ص ٩٨ — ٩٩ ، ص ٤٥٠ — ٤٥٥ ، ص ٤٦٥ — ٤٦٦ ، ص ٤٦٧ — ٤٧٠ .

(١٧١) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ١٤٧ — ١٥٠ .

يحصل العلم بل لابد من التوليد وهى الحالة الشعورية التى يحصل فيها النظر ، ويتولد منها العلم اذا توافرت شروط التوليد . ليس كل من علم قواعد الشعر شاعرا ، ولا كل من علم قواعد اللغة كاتبا ، يمكن معرفة كيفية التوليد ولو ان ذلك ليس شرطا ضروريا لتوليد النظر العلم . ولكن يستطيع فيلسوف العلم أو مؤسسة وصف أفعال الشعور ويبين كيفية التوليد . قد لا يعلم الشاعر ضرورة كيفية حدوث عملية قرض الشعر ولكن عالم الفن قادر على ذلك بوصفه لعمليات الخلق الفنى . وقد لا يتم هذا الوصف قبل توليد النظر العلم . الوصف هو وصف لشىء . يحدث الشىء أولا ثم يتم وصفه ثانيا . لا يعنى ذلك ان النظر لا يولد العلم لان العلم بكيفيةالتوليد قد يحصل بعد التوليد ذاته عن طريق الاستبطان . ولكن عدم العلم بكيفية الشعور لا ينفى حدوث التوليد (١٧٢) .

التوليد اذن هو طريق الحصول على الدلالة بعد النظر فى الدليل . الدلالة بداية اليقين واستبعاد مضادات العلم من شك وظن ووهم وجهل وتقليد . ولا تحدث الا فى الشعور اليقظ المنتبه دون شعور النائم والغافل ، ولا تقع الا فى الشعور العاقل دون شعور الطفل أو الصبى أو المجنون . لا يعنىالتوليد ارتباطا عليا بين النظر والعلم دون أى شروط بل يعنى انكشاف الدلالة فى الشعور ورؤية الماهية بتوافر الشروط . الشعور خالق للمعانى وواهب للدلالات ، يتولد فيه العلم . لا يوجب النظر العلم آليا بل بواسطة الدليل . النظر فى الدليل يؤدى الى العلم بالمدلول . واذا ما عثر الناظر على المدلول فعليه اعادة النظر حتى يعثر على الدليل فلا مدلول بلا دليل (١٧٣) .

والتوليد شرط صحة النظر . اذ طال النظر ولم يحدث العلم فانه يكون حتما قد توجه بعيدا عن الادلة . ولا يمنع وقوع الشبهات فى النظر نفى التوليد فالشبهات تجىء وتذهب ، والناظر قادر على التمييز

---

(١٧٢) المغنى جـ ١٢ ، النظر والمعارف ص ١٦٣ — ١٦٥ .

(١٧٣) المغنى جـ ١٢ ، النظر والمعارف ص ٦٩ ، ص ٧٧ — ٨٤ ، ص ٩٢ ، ص ١٠٠ — ١٠٣ ، ص ٢٢٧ — ٢٣٧ .

بين الشـــبهة والدليل وذلك بســـكون النفس الى الدليل وطردها للشبهة . كما تنبه الدواعى والخواطر على صحة النظر وتوليده للعلم . ان الوعى الدائم بوجـــوب النظر يولد العلم ضرورة بالحدس أو الاستدلال . ولايؤدى عدم النظر الى الجهل لان عدم النظر ليس فعـــلا بل تركا ، والترك لايتحول الى فعل . كمـــا لا يولد النظر الشبهات . فالتوليد طريق العلم ونفى الجهل عن طريق الدلالة ، والدلالة محو للشبهة ولا يتضمن بالضرورة توجيه الشك والظن فالجهل عـــدم العلم ، وهو ادراك العلم ابتداء ولو بطريق النفى . والشـــك لا يولد العلم . ولا يعنى احتمال ان يؤدى الى جهل انتفاء النظر ، فالنظر لا يولد الجهل لان الجهل اعتقـــاد جازم غير مطابق يحدث من غير نظر بل لمجرد الاعتقـــاد ، وهو ضد العلم (١٧٤) .

وهناك فرق بين العلم الضرورى فى التوليد والعـــلم الضرورى فى الالهام . يتم العلم الاول بأفعال الشعور الداخلية بعد النظر فى حين ان الثانى يحدث بالالهام الناتج عن الطبيعة دون نظر . ويتم الاول بطـــريقة الرؤية والحصول على الادلة فى حين يتم الثانى فجاة وبلا مقدمات ودون حاجة الى دليل . ويمكن مراجعة الاول والتحقق من صـــدقه فى حين لا يمكن مراجعة الثانى أو التحقق من صـــدقه بل يكون تعبيرا عن طبيعة ، ويكون صـــدقه مرهونا باطراد الطبيعة (١٧٥) .

٢ — **شروط النظر :** لا يحدث النظر الا بشروط هى نفسهـــا شروط العلم من حيـــاة ويقظة وانتبـــاه ونظر . فالحياة شرط العلم لان العـــلم حـــالة للشـــعور (١٧٦) . وكذلك شرط النظر مطلقا هو الحياة . لا نظر بدون حيـــاة ، وانتهـــاء الحياة معنـــاه انتهـــاء النظر . الاحياء الذين لا يعملون النظر أموات ، والاموات الذين مازلنـــا نتعـــامل مع نظرهم

---

(١٧٤) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٦٩ ، ص ١٠٤ — ١١٣ ، ص ١١٦ — ١١٨ ، ١٢٧ — ١٣٧ ، ص ٢٥٥ — ٢٥٨ ، ص ٢٦٩ — ٢٧٠ .

(١٧٥) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٩٠ ، ص ٩٦ .

(١٧٦) المواقف ص ٢٨ ، انظر ايضا فى هذا الفصل تعريف العلم . أطلق القـــاضى اسم الشرط على النظر . الشامل ص ١١٠ — ١١ .

أحيـاء . ليست الحياة فقط شرط النظر بل نتيجته ، ليست فقط مقدمته بل ثمرته ، وليست الحيـاة فقط شرطا للعلم بل هو الشرط العـام الشامل لليقظة والانتباه والنظر والعلم والمعرفة . هى شرط القدرة والسمع والبصر والكلام والارادة . وقد دعا ذلك البعض الى اخراج هذا الشرط من حد العلم . ومع ذلك تظهر الحيـاة كشرط للعلم فى الالهيات كما تظهر فى الطبيعيـات . ففى الالهيات الحيـاة شرط العلم والقدرة فى صفـات الذات . وفى الطبيعيات الحيـاة شرط وجود الاجسام (١٧٧) .

وقد يتميز شرط النظر اكثر فيصبح العقل . فالنظر يتم بالعقل ، ومن له عقل له نظر ، ومن لا نظر له لا عقل له . وقد يتميز شرط العقل بشرطى الانتبـاه واليقظـة لما كان العقل هو حياة الشعور اليقظ المنتبه . الانتباه من الغفـلة ، واليقظة ضـد النوم . فالعلم مظهر من مظاهر الحيـاة ، والحيـاة هى اليقظة والانتباه . لا علم لميت او نائم أو غافل . والعـلم ايضا يبعث على الحيـاة واليقظة والانتبـاه . هناك اذن علاقة متبادلة بين الشرط والمشروط . لا يحدث العلم الا بالحيـاة واليقظة والانتباه وفى نفس الوقت يبعث العلم على الحياة واليقظة والانتباه . وما يحدث فى عالمنا هذا من تجاوز العلم والغفـلة يجعلنا نشك فى صحة العلم . لو كان العـلم صحيحا لما حدث الا باليقظة ولاحدث الانتبـاه (١٧٨) .

وقد يجعل البعض النظر ليس فقط شرطا للعلم بل مضادا له لانه عدم حصول العلم . والحقيقة أن التضـاد هنا غياب وليس تعارض وجود .

---

(١٧٧) اشترط المعتزلة فى وجود الحياة فى الشىء أن يكون ذا بنية مخصوصة اقل اجزائها ثمـانية أو ستة أو اكثر حسب اختلافهم فى عـدد اجزاء الجسم . واجـاز الصالحى منهم وجود العلم والقدرة والادراكات فى الامـوات . واشترط الاشعرى الحياة فى وجود الكلام فيما ليس بحى واجـاز القلانسى من اهل السنة وجود الكلام فيما ليس بحى . ولم تجز الكرامية وجـود القدرة الا فى حى . المغنى ج ١٢ ، النظر والمعـارف ص ١٣ ، ص ٢٢٠ — ٢٢٥ ، الشامل ص ١١٠ ، الاصول ص ٢٨ — ٣٠ .

(١٧٨) شرح المقاصد ص ٧٤ ، الارشاد ص ١٥ ، المغنى ج ١٢ ، النظر والمعـارف ص ٢٢٠ — ٢٢٥ ، ص ٢٣٥ — ٢٣٨ .

ومن ثم كان النظر اقرب الى الشرط منه الى التضـــاد . العلم يحـــدث بالنظر ، والذى يضـــاد العلم هو الشـــك والظن والوهم والجهل والتقليد . وقد يجعل البعض الآخر النظر مؤديا الى العلم دون ان يكون شرطا له . فشرط العلم هو الحيـــاة مقارنا للمشروط ، ولا يتصـــور مقارنة النظر للعلم . والحقيقة ان هذا اما اقلال لشأن النظر او مجـــرد خلاف لفظى واستبدال لفظ شرط بلفظ آخر هو مؤدى ، الاول يدل على الثبـــوت والثانى يدل على الحركة ، الاول يدل على عدم وجود الضد مثل غياب الادراك والثانى يدل على ضرورة وجود المنهج وهو النظر(١٧٩) .

ولا يحتاج النظر الى علم مسبق اذ انه ســـابق على اى علم . بل ان عدم العلم شرط صحة النظر لان النظر يؤدى الى العلم . واذا كان هناك نظران بعد العلم بالمنظور الاول فانه يدرك وجهـــا آخر من الدليل لم يدركه النظر الاول . فلا يمتنع وجـــود فكرين فى حالة واحدة . وعند من يمنـــع ذلك يقضى النظر الثانى على ذهول الناظر عن العلم بالنظر الاول . واذا امكن العلم بالمدلـــول دون نظر يكون النظر ضروريا لايجـــاد البرهان ، ويكون النظر هنا تراجعيا من النتـــائج الى المقدمات او من الحدس الى البرهان . والحدس احد مراحل النظر وكذلك التامل الباطنى او الانتبـــاه المستمر او رؤية الواقع ، كلهـــا لحظات للنظر بشرط الا يؤدى الجـــزم بالمطلوب او بنقيضـه الى تحجر البحث وتعثر النظر فالجزم اعتقاد قاطـــع مضـــاد للنظر (١٨٠) . فى حين يرى البعض الآخر ان العلم بالمطلوب او الجهل المركب به يبطل النظر . اذ كيف يتم النظر فيما علم من قبل ؟ وعلى هذا النحـــو يبطل النظر فى وجود « الله » ممن يعلمه مســـبقا صحة النظر .

---

(١٧٩) الارشـــاد ص ٥ ، ص ١٤ ـــ ١٥ ، الشامل ص ١١٤ — ١١٥ .

(١٨٠) الشـــامل ص ٩٧ ـــ ٩٩ ، ص ١٠٦ ـــ ١٠٧ ، المعـــالم ص ٧٢ ، شرح المقاصد ص ٧٣ ـــ ٧٤ ، المغنى ج ١٢ ، النظر والمعـــارف ص ١١ ـــ ١٢ وهذا هو معنى قول المسيح « لن تبحث عنى ان لم تكن قد وجدتنى من قبل » . انظر أيضا بحثنا عن هذا المنهج فى « حكمة الاشراق والفينومينولوجيا » دراسات اسلامية .

وادخال « الله » كافتراض مسبق قبل اثبات وجوده فى اى نظرية فى العلم يبطل النظرية . كما ان الجهل المركب يبطل النظر اى عدم العلم بالعلم او عدم العلم بالنظر ومن لا يعرف أن النظر يفيد العلم فانه لن ينظر . والجهل المركب هو الا يعلم الانسان انه لا يعلم .

ونظرا لقسمة النظر الى صحيح وفاسد ، هناك شروط خاصة للنظر الصحيح . وعلى راسها اثنان : الاول ان يكون النظر فى الدليل دون شبهة والثانى أن يكون النظر فى الدليل من جهة الدلالة وهذا كله ادخل فى نظرية الاستدلال . اما البحث فى الدليل والدلالة ووجه الدلالة هل هى شىء واحد أم اشياء متغايرة فذلك كله ما يخرج عن نطاق نظرية العلم ويدخل فى ميتافيزيقا العلم (١٨١) . وهى اقرب الى المشكلات الميتافيزيقية الخالصة التى تنشأ من خارج نظرية العلم مثل هل صفة الشىء هى الشىء أم غيره أم لا هو الشىء ولا هو غيره . يكفينا فى نظرية العلم أن يكون وجه الدلالة هو الرابط بين الدليل والمدلول . اما قضية هل يقتضى الاثبات بالدليل اثبات المدلول ام اثبات العلم بالمدلول (او بتعبير لاحق على نظرية العلم وادخل فى نظرية الوجود : هل يؤدى الدليل على حدوث العالم نفسه ام الى العلم بحدوث العالم ؟ او بتعبير لاحق على نظرية الوجود وادخل فى نظرية الذات : هل يؤدى الدليل على وجود « الله » الى اثبات وجود الله أم الى اثبات العلم بوجود الله ؟) فان الامر مادام يتعلق بظرية العلم وحدها فالدليل يؤدى الى المدلول من حيث هو علم لا من حيث هو واقع . ومن ثم لا ينقسم المدلول الى وجود وعدم او قدم وحدوث . ولا يمكن ان تتحول نظرية العلم الى نظرية وجود ، او تكون تقسيمات الوجود هى تقسيمات العلم اى احكام عقلية عن المعلوم . ان الانتقال من الدليل العقلى الى المدلول الواقعى يقوم على حكم مسبق هو تطابق عالم الاذهان مع عالم الاعيان ، وهو الموقف

---

(١٨١) هناك ثلاثة امور : ا — العلم بذات الدليل ب — العلم بذات المدلول ج — العلم بكون الدليل دالا على المدلول ، والاول مغاير للثانى والثالث . المواقف ص ٣٢ ، المحصل ص ٣٠ ، الشامل ص ١٠٥ — ١٠٦ ، المقاصد ص ٧٣ ، شرح المقاصد ص ٧٤ ، الخلاصة ص ٧ .

الاشعرى وموقف الحكماء الذى يفترض الدليل الانطولوجى العام فى صلة الفكر بالواقع على عكس الموقف الاعتزالى وموقف الفقهاء الذين يميزون بين عالم الاذهان وعالم الاوعيان ، بين مقولات الذهن وبين الاشياء فى العالم ، بين بناء الذات وتكوين الموضوع (١٨٢) .

لقد اكتفى القدماء بمطالبة الناظر بالدليل الاجمالى دون التفصيلى بينما اشترط البعض الآخر التفطن لكيفية الاندراج ، وتركيب المقدمات ولزوم النتائج منها ومنعه آخرون الا بتصديق ثان وهو ما يلزم بالتسلسل أو لانه متفاوت فى الجلاء والخفاء (١٨٣) . والحقيقة أن ترتيب المقدمات ولزوم النتائج وكيفية الاندراج كل ذلك جزء من نظرية العلم ولكن فى طرق النظر وليس فى النظر ذاته الذى يفيد العلم . ومنهج الايضاح أحد طرق النظر . ونظرا لاهمية الاساس الشعورى للعلم اصبح من شروطه هذا التفطن لكيفية الاندراج والترتيب .

سادسا : وجوب النظر :

النظر واجب اجماعا . ولكن الخلاف فى طريق ثبوته سمعا ام عقلا (١٨٤) . لا خلاف اذن على وجوب النظر ، وكل من لا نظر له فقد اخل بالواجب الذى أقره الاجماع بصرف النظر عن موضوع النظر(١٨٥) . ويرتبط موضوع الوجوب السمعى أو الوجوب العقلى بموضوع الحسن والقبح العقليين نفيا او اثباتا . فالوجوب السمعى يقوم على انكار الحسن والقبح العقليين نفيا أو اثباتا . فالوجوب السمعى يقوم على انكار الحسن فى حين أن الوجوب العقلى يقوم على اثباتهما ، فالنظر حسن فى ذاته وعدم

---

(١٨٢) أنظر تحليلنا لهذا الدليل فى «نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط » ص ١١٨ — ١٣٠ .

(١٨٣) هذا هو رأى ابن سينا . وقد عارضه الرازى وأيده الايجى.

(١٨٤) الوجوب بالسمع هو موقف الاشاعرة ، والوجوب بالعقل موقف المعتزلة .

(١٨٥) موضوع النظر هو موضوع الفصل الرابع « نظرية الوجود ».

النظر قبيح فى ذاته . يعلم المكلف حسن النظر وقبح عدم النظر كما يعلم حسن المعرفة وقبح الجهل . يقوم وجوب النظر اذن على صفة فى النظر ، فهو وجوب موضوعى . وهذا لا يعنى الوجوب الجبرى لأنه قائم على الدلالة وهو حسن النظر(١٨٦) .

١ — **الوجوب السمعى** : تشهد له آيات كثيرة تحث على النظر والتفكر وكذلك الأحاديث(١٨٧) . ولكن هذه الشواهد النقلية معارضة بشواهد أخرى يوردها المنكرون للنظر ، حجة ، ونقلا بنقل وسمعا بسمع . كما نقلت روايات عن النبى تنهى عن الخصام والجدل فى مسائل القدر تقابلها روايات أخرى تحث على النظر (١٨٨) . والحقيقة أن وجوب النظر يختلط بموضوع النظر فليس السؤال عن موضوع النظر ، « الله » أم القدر بل النظر ذاته كمنهج أو كطريق للمعرفة بصرف النظر عن موضوع المعرفة .

والحقيقة ان جعل الوجوب الشرعى متوقفا على النبوة ، والنبوة على المعجزة يجعل الدليل كله متوقفا على التبليغ الذى لا يتم الا عن طريق التواتر . ومن ثم أصبح الدليل خارجيا ثلاث مرات . يتوقف الوجوب على النبوة أولا وعلى صدقها بالمعجزة ثانيا ، وعلى صحة نقل المعجزة ثالثا .

---

(١٨٦) تحفة المريد ص ٢٩ ، القول المفيد ص ١٣ ، التحقيق التام ص ٣٥ ، المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٢٤٣ — ٤٨٩ ، أنظر ايضا الفصل الثامن .

(١٨٧) يذكر الايجى عدة آيات منها « قل انظروا ما فى السموات والارض » ، « فانظروا الى آثار رحمة الله كيف يحيى الارض بعد موتها »، « ان فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب»، ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ، ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك »، « ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتى هى أحسن » واحاديث الرسول مثل « ويل لمن لاكها بين لجييه ولم يتفكر فيها » ، المواقف ص ٢٨ — ٣١ .

(١٨٨) يذكر الايجى بعض الآيات القرآنية مثل « وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق بل هم قوم خصمون » ، « ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم » ، « وجادلهم بالتى هى أحسن ، « ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتى هى أحسن » . كما يذكر بعض الاحاديث النبوية مثل « من أحدث فى ديننا ما ليس منه فهو رد » وأيضا « عليكم بدين العجائز » .

اما افتراض الوجـــوب كمجرد امكانية قبـــل التبليغ فهو افتـــراض ما لا يطـــاق(١٨٩) .

كما يقوم الوجوب السمعى على أســاس النظر والفهم . فانكار النظر انكار للوجوب السـمعى ، والعقل أســـاس النقل باجماع الأصوليـــين . ولا يمكن الدفاع عن الوجوب السمعى بان الوجوب لا يتوقف على العـــلم بالوجوب حتى يلزم الدور ويتوقف على الادراك وسلامة الآلات لأن العلم بهذا الوجوب عقلى خالص اذ لا يدرك الانسان الوجوب الا بالنظـــر أى بالعقل . كما لا يمكن الدفاع عنه على اساس ان الوجوب العقلى يعتمد على مقدمات لا يمكن الوصول اليها بالعقل لأن الوجوب العقلى لا يحتاج الى نظر سابق يعرف به وجوب النظر ، وذلك الى نظر آخر الى ما لا نهاية لأن النظر بداية أولى وحكم بديهى ، وبرهان وجدانى . وافتراض أن يقوم النظر على مقدمات غير نظرية هو تسليم بأن مضمون النظر سابق على النظر ومضمون النظر عند الأشاعرة هى العقائد الدينية فكيف تكون هى المقدمات الأولى ، وهو المطلوب تأسيسها ؟ الا يكون ذلك مصـــادرة على المطلوب ؟ هذا بالاضافة الى ان هذه المقدمات النظرية الاولى مثل « ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب » مقدمات يعتمد عليها الاشاعرة أيضا فى اثبات الوجوب السمعى ، وانكارهـــا انكار لبدايات العقول ، واعتبار العقـــل « صفحة بيضاء » الا من مضمون الايمان أى العقائد الدينية . ان حـــكم العقل من حيث المبدأ ليس حكما باطلا لأن هذه هى بدايات العلم كما أنه ليس مستحيلا لأن امكانية العلم مرهونة بحكم العقل . ولا يهم تحـــديد بداية لحكم العقل فى الزمان قبل البعثة أو بعدها ولكن بعد انتهـــاء آخر مرحلة من مراحلة الوحى واعلان استقلال الشعور الانسانى عقلا وارادة يتوحد فيه العقل والوحى ويصبح زمان البعثة أو بعدها بغير ذى دلالة ، فحكم العقل هو حكم الوحى(١٩٠) .

---

(١٨٩) الارشاد ص ١٠ — ١١ ، الشامل ص ١٩ .

(١٩٠) التحقيق التام ص ٣٤ — ٣٩ ، القول المفيد ص ١٣ ، انظـــر أيضا مقدمتنا لكتاب لسنج : تربية الجنس البشرى .

لا يتم الوجوب الشرعى الا بالعقل وذلك لان الانسان لن ينظر الوجوب الشرعى ما لم يعلم ذلك بالنظر ، فالنظر هو أول الواجبات . ومادامت المعرفة واجبة شرعا وتحصل أولا بالنظر فان الوجوب الشرعى يكون للنظر وليس للمعرفة الواجبة شرعا ، وتكون المعرفة مشروطا والنظر شارطا(١٩١) . ولابد من معرفة مصدر الوجوب ، وكيف نشأ ، بالعقل أو بالسمع لان الاكتفاء بالوجوب وحده بصرف النظر عن مصدره تسليم بحجة السلطة دون مبرر ، وبالتالى فهو موقف تعسفى يؤدى الى هدم الوجوب من أساسه سواء كان عقليا أم سمعيا . يقوم الوجوب على التأسيس ، والا خدم الوجوب أوضاع التسلط والطغيان التى نشأت فى القرون الأخيرة اثر الخلط بين الواجب الدينى وطاعة السلطان(١٩٢) . اذن لا يمكن ان يكون النظر واجبا شرعا لأن وجوب الشرع لا يتم الا بالنظر والا تسلسل الأمر الى ما لا نهاية ، ومن ثم ، لزم الوجوب العقلى .

وكما يكون الوجوب الشرعى بالسمع يكون بالاجماع . وكما ان الوجوب السمعى خاضع للنظر لأن النص يحتاج الى فهم وتفسير وذلك لا يتم الا بالنظر مع افتراض صحته وتواتره وهو ما لا يثبت أيضا الا بالنظر ، فان الاجماع لا يتم الا فيما لا نص فيه . ومادام النظر قد وجب بالسمع اى بالنص فدور الاجماع هنا زائد لا لزوم له . ومادام النظر كطريق للمعرفة قد علم بالعقل فتركيب قياس يدخل فيه النص والاجماع تركيب زائد لأن معرفة النظر كطريق للعلم بالعقل يجعل النظر واجبا بالعقل . هذا فضلا عن أن الاجماع ليس حجة عقلية بل هو مجرد حجة تعتمد على السلطة ، سلطة الجماعة ، وأن الاجماع غالبا ما يكون له معارض من داخل الجماعة ، ويتغيرمن عصر الى عصر ، ومن جيل الى جيل الى آخر ما هو معروف من نقد لحجية الاجماع فى علم أصول الفقه وعند أصحاب المعارف الضرورية فى علم أصول الدين . لا يوجد اجماع مطلق بل اجماع منقوض ، بل ويوجد اجماع مضاد . هذا بالاضافة الى خضوع الاجماع لمناهج النقل

---

(١٩١) التحقيق التام ص ٣٧ — ٣٨ ، القول المفيد ص ١٣ .

(١٩٢) القول المفيد ص ١٣ .

والرواية اما استحالة نظرا لانتشار المجتهدين فى كل مكان أو احتمالا للخطأ وهو وارد فى النقل(١٩٣) .

واحيانا يكون الوجوب الشرعى بالنص والاجماع معا . وفى هذه الحالة يظل النص ظنيا ولا يتحول الى يقين الا بالاجماع . الدليل السمعى ظنى لأن الحجج النقلية حتى لو تكاثرت وتضافرت فانها تظل ظنية ولا تتحول الى يقين الا بالحجج العقلية ولو واحدة(١٩٤) . ومن ثم فالوجوب السمعى ليس وجوبا بل هو مجرد ظن . والوجوب لا يكون الا يقينا ، ولا يقين الا واساسه العقل . اثبات معرفة « الله » لا تتم الا بالنظر ، والنظر هو الأصل ، ومعرفة « الله » هو الفرع . ومن ثم يحتاج دليل الأشاعرة الى اثبات الأصل أولا قبل اثبات الفرع . فاذا كانت معرفة « الله » تتوقف على افادة النظر العلم وانه لا يمكن معرفة وجوب النظر سمعيا الا بالنظر وهو سابق على السمع فان النظر يكون أول الواجبات . ولما كانت المعرفة بالدليل تتطلب النظر يكون الدليل تحصيل حاصل لأنه يثبت النظر للناظر أو يكلف غير الناظر بالأمر ولا يثبت له النظر بالدليل . الوجوب اما للذات وهو تحصيل حاصل أو لغيره وهو تكليف لا يتم الا بالنظر حتى يفهم الفهم أو بالطاعة العمياء دون فهم وهو أيضا ما يتطلب الفهم من أجل الطاعة . كما ان المعرفة لا تحصل بالنظر ضرورة بل قد تحصل بوسائل

---

(١٩٣) الارشاد ص ١١ — ١٨ ، الشامل ص ٩٧ ، ص ١١٥ ، ص ١١٩ — ١٢٠ ، اتحاف المريد ص ٢٤ ، ص ٣ ، تحفة المريد ص ٢٨ — ٢٩ ، ص ٣٢ الخريدة ص ١٣ ، شرح الخريدة ص ١٢ — ١٣ ، التلخيص ص ٢٧ ، المقاصد ص٧٧ — ٨٢ ، شرح المقاصد ص ٨٢ — ٨٣ ، شرح العقيدة ص ١٤ — ١٥ ، القول المفيد ص ١٢ — ١٣ ، التحقيق التام ص ٣٥ — ٣٨ ، والناقدون للاجماع من علماء أصول الفقه مثل ابن حزم ومن علماء أصول الدين مثل النظام . يورد الاشاعرة أحيانا النظر بالحجة الآتية لاثبات وجوبه باجماع الامة :

أجمعت الامة على وجوب معرفة البارى .

تبين بالعقل انه لا تكتسب المعارف بالنظر

ما لا يتوصل الى الواجب الا به فهو واجب . الشامل ص ٩٧ .

(١٩٤) انظر سابعا : الادلة النقلية .

اخرى سواء كانت مؤدية الى العلم أم مضادة لها مثل التعليم والتصفية . والدليل كله يقوم على افتراض النظر فى حين أن النظر منقوض لاحتمال الشك والظن والوهم والجهل والتقليد كمضادات للعلم . كما أن الدليل يقوم على مسلمة « ما لا يتم الا به الواجب فهو واجب » وهى مسلمة لا يقبلها الأصوليون لأن الواجب تكليف وليس استدلالا والا وصلنا بالواجبات الى ما لا نهاية ، ونرزخ تحت عبء الواجبات(١٩٥) . كما أن هذا الدليل يدخل فى مقدمته الأولى معرفة « الله » ، وموضوع « الذات » لم يثبت بعد فى هذه المرحلة من تأسيس نظرية العلم . يقفز على نظرية العلم ويستبق الموضوع وبالتالى فهو دليل ايمانى لأن المقدمة الأولى مازالت ايمانية(١٩٦) . وقد رفض بعض القدماء هذا الدليل لأسباب منها أن تكليف الغافل غير واجب ، وصعوبة اطراد الاجماع نظرا لتفرق المجتهدين ، وعدم سلامة النقل ، ووجود اجماع مناقض . كما لا يمنع ان تتم المعرفة بالنظر دون الالهام أو التعليم او التصفية . كما أن الدليل منقوض بعدم المعرفة وبالشك ، وأن القول « بأن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب » حكم صورى عقلى وليس حكما شرعيا . وهى كلها حجج تخضع لضعف الحجج النقلية من النص أو من الاجماع .

وقد حاول بعض القدماء الجمع بين الوجوب السمعى والوجوب العقلى ولكن ظلت الأولوية للوجوب السمعى . وتقتصر وظيفة العقل هنا على تبرير السمع ، ويكون الموقف كله اقرب الى الوجوب السمعى من الوجوب العقلى . لا يكون الوسط فى المنتصف الحسابى بل يكون أقرب الى طرف منه الى الطرف الآخر ، كما هو الحال فى الوسط فى الحياة الاجتماعية وفى المواقف التاريخية عندما يكون اقرب الى الفعل او الى رد الفعل . ان قبول الوجوب العقلى والوجوب السمعى معا دون تفضيل احدهما على الآخر يقضى على فاعلية كلا الحكمين ، ويغفل طبيعة المرحلة التاريخية التى يمر بها كل مجتمع واى الحكمين أصلح له . لذلك يتبع هذا الجمع

---

(١٩٥) طوالع الانوار ص ٣٣ — ٣٤ ، التحقيق التام ص ٣٥ — ٣٨ ، المقاصد ص ٧٧ — ٧٨ ، شرح المقاصد ص ٨٢ — ٨٣ .

(١٩٦) أنظر الفصل الخامس ، « الوعى الخالص » او الذات .

انكار اعتبار النفع والضرر مقياسا للوجوب(١٩٧) .

لقد افاض علم الكلام المتأخر فى مرحلة الركود والتوقف فى تحليل هذا الموضوع دفاعا منه عن نفسه ، وتأكيدا لموقف الاشاعرة القديم . وقولهم بالوجوب الشرعى تثبيتا للأمر الواقع فى انكار النظر حتى تستمر السلطة الدينية والسياسية فى ترؤسها وحتى تظل الجماهير العريضة فى طاعتها مع أنه لم يأخذ كل هذا الاهتمام من القدماء عندما كان الحوار مازال مفتوحا بين الاتجاهات الفكرية المختلفة بين الوجوب العقلى والوجوب السمعى(١٩٨) .

٢ — **الوجوب العقلى :** النظر اذن واجب بالعقل . وقد اعتمد القدماء لاثبات هذا الوجوب اما على تفنيد الحجج النقلية او العقلية المعارضة أو على ايراد حجج جدلية جديدة او على مقاييس النفع والضرر ، ما ينتج عن وجوب النظر من نفع وعن عدم وجوبه من ضرر .

لا يعنى وجوب النظر عقلا انكار النبوات والمعجزات بل القول بأقصر الطرق الذى يتفق عليه كل الناس ، وهو العقل وعدم اللجوء الى السمع الا اذا دعت الحاجة اليه . هذا بالاضافة الى ان يقين النبوة يقين خارجى عن طريق المعجزة وليس يقينا داخليا عن طريق التصديق ، لان التصديق بالنبوة يحتاج الى نظر . ومن ثم كان وجوب النظر سابقا على

---

(١٩٧) هذا هو موقف الماتريدية الذى يبدو أحيانا أقرب الى الواجب العقلى عند المعتزلة وأحيانا أخرى اقرب الى الوجوب السمعى عند الاشاعرة . فوجوب المعرفة بالعقل تعنى أنه لو لم يرد بالشرع لادركه العقل . ومع ذلك لايثاب الناظر على الفعل ولا يعاقب على الترك الا بعد ورود الشرع . فللوجوب طريقان : السمع والعقل كما أن الادلة نوعان . الارشاد ص ٨ — ٩ ، تحفة المريد ص ٢٩ ، القول المفيد ص ١٣ ، كتاب التوحيد للماتريدى ص ٣ — ١١ .

(١٩٨) من المصنفات المتقدمة : الارشاد ، المحصل ، الطوالع ، المقاصد ، ومن المتأخرة : القول المفيد ، اتحاف المريد ، تحفة المريد ، شرح الخريدة ، وسيلة العبيد ، التحقيق التام ، الحصون الحميدية ، شرح العقيدة .

وجوب التصديق بالنبوة . لا يعنى وجوب النظر اذن انكار النبوة بل يعنى البداية بالأساس اولا وهو النظر قبل ما يتأسس عليه وهى النبوة موضوع التأسيس (١٩٩) .

ولا يؤدى الوجوب العقلى للنظر الى افحام الأنبياء . فليس طريق اثبات النبوة هو انكار وجوب النظر بل ان النبوة يمكن أن تثبت بطرق اخرى تقوم على اثبات ضرورة الوحى . النبوة ما هى الا طريق الوحى ، وليست غاية فى ذاتها . بل ان وجوب النظر بالشرع فيه افحام للأنبياء اذ يقول المكلف : « لا انظر ما لم يجب ، ولا يجب ما لم يثبت بالشرع ، ما لم انظر » فالنظر اذن واجب عقلا(٢٠٠) .

ولا يؤدى الوجوب العقلى قبل البعثة الى أن يجعل البعثة زائدة لا لزوم لها . فالعقل اساس النقل والطريق الى فهم الرسالة ومعرفة الوجود الشرعى . كما لا يقتضى القول بالوجوب العقلى للنظر بوجوب التكليف قبل البعثة فى حين أن الوجوب السمعى ينفى وجوب مثل هذا التكليف لأن العقل اساس النقل . والقول بالوجوب العقلى قائم على التسليم بوجود معارف ضرورية فى الذهن بصرف النظر عن بعثة الرسل . فى حين أن الوجوب السمعى للنظر ينكر وجود مثل هذه المعارف ويجعل الذهن صفحة بيضاء قبل بعثة الرسل(٢٠١) .

---

(١٩٩) تتهم الاشاعرة المعتزة بأنها تنفى وتنكر المعجزة . المواقف ص ٣١ — ٣٢ ، الارشاد ص ١٠ — ١١ .

(٢٠٠) طوالع الانوار ص ٣٣ — ٣٤ ، الارشاد ص ٨ — ١٠ ، المقاصد ص ٨٣ — ٨٥ ، شرح المقاصد ص ٨٥ ، انظر الفصل التاسع « تطور الوحى » او النبوة .

(٢٠١) يعترض الاشاعرة بآية : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا» واستحالة ان يكون الرسول هو العقل ، والحقيقة ان المقصود هنا هو التكليف الشرعى وليس النظر العقلى اى اعمال العبادة وليس النظر . حاشية العقيدة ص ١٤ ، التحقيق التام ص ٣٤ ، القول المفيد ص ١٢ : وقد قال بعض الفقهاء ايضا بالوجوب العقلى فليس كل الفقهاء اشاعرة . وقد حكى عن القفال الشاشى من اصحاب الشافعى وعن بعض فقهاء الحنفية مع كونهم من أهل السنة انهم قالوا بوجوب المعرفة عقلا . التلخيص ص ٢٨ .

ويمكن اثبات وجوب النظر عقلا ببعض الحجج الجدلية التى تعتمد كلها على برهان الخلف . منها : لو كان النظر باطلا لما كان واجبا ، والنظر واجب بالفعل . لو كان النظر باطلا لما كان كافيا فى معرفة « الله » والنظر كاف فى معرفة « الله » بالعقل والسمع ، وهذه حجة تدخل موضوع النظر سابقا لأوانه وتفترض أنه « الله » مع أنه لم يثبت بعد(٢٠٢) . ولو كان النظر باطلا لاستحال اثبات ذلك لان هذا الحكم يحتاج الى نظر ومن ثم واجب بفعل النظر . وهى نفس الحجة التى توجه ضد مذهب الشك اللاأدرى . لو كان النظر باطلا لما استحق غياب النظر العذاب والخوف . فالخوف من ترك النظر دليل على وجوبه . وهى حجة تقترب من النفع والضرر عن طريق البعد النفسى أولا(٢٠٣) .

ولا ضير ان يكون الحكم على وجوب المعرفة بالعقل حكما بالوجوب العقلى . فالحكم العقلى هو نقطة البداية من داخل العلم . والعقل قادر على أن يكون ذاتا وموضوعا فى نفس الوقت . ليس الوجوب العقلى استحالة من حيث الحكم أو من حيث المبدأ أو من حيث امكانيات العقل . الحسن والقبح العقليان أمران مبدايان فى العقل . لا يحتاج المكلف الى معرفة مسبقة بحسن الحسن وقبح القبح والا تسلسلنا الى ما لا نهاية . لا يبدأ المكلف اذن بالبحث أو المصادفة أو الاختيار العشوائى لوجوب النظر بل يبدأ ببداهات العقول . ولا مانع من وجوب النظر على المكلف وهو يعلم بالوجوب وذلك لأن التكليف يقوم على الوجوب العقلى وليس على الأمر الالهى الذى لا سند له ولا أساس فى العقل . وليس ذلك تحصيل حاصل بل تأكيد لأوليات العقل وتأسيس للوحى . من شرائط التكليف اذن أن يكون هناك أساس للتكليف ، والاساس فى العقل او فى الواقع ، للفهم أو للنفع ، وهو أساس يقينى يقوم على مسلمات العقول ، وبداهات

---

(٢٠٢) موضوع العلم فى الفصل الرابع ، « نظرية الوجود » ، وموضوع « الله » فى الفصل الخامس « الوعى الخالص » أو الذات .

(٢٠٣) الارشاد ص ٨ — ١٠ ، الشامل ص ١٢٥ ، التلخيص ٢٧ ، التحقيق التام ص ٣٥ ، المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٣٤٨ — ٣٥١ ، ص ٥٠٢ — ٥٠٦ .

الحس ، ومعطيات الوجدان . ليس من الضرورى أن يرد التكليف بصيغة الأمر بل يمكن أن يكون شرط أداء الواجبات ، وشرط الواجب واجب . هذا بالاضافة الى أن الأمر صيغة لغوية للأمر ذاته الذى قد تكون له صيغ أخرى مثل الحث والايحاء والاستعجاب والدهشة(٢٠٤) .

وتتفاوت درجة الوجوب بين الاجمال والتفصيل طبقا للحاجة ، وطبقا للاستعدادات الفطرية للانسان ، وطبقا لاتساع المدارك عند كل فرد ومعرفته بقوانين الحياة . فالنظر الاجمالى واجب على الجميع لأنه هو الذى يعطى التصور العام للحياة ، ويجعل الانسان يعيش فى هذا العالم ناظرا ومفكرا أى واعيا ودرايا . أما النظر التفصيلى فقد يتفاوت من فرد الى فرد وطبقا لدرجة التفقة والقدرة على النظر ، وحاجة الانسان الى البيان . وفى علم أصول الدين المتأخر ، فى مرحلة التوقف والركود أصبح الدليل المجمل دون المفصل قائما على قصر العقل وحدود المعرفة الانسانية وليس على مدى الحاجة اليه . كما تحول الدليل الاجمالى الى مجرد ايمان بالنص الدينى . فاذا استطاع البعض البحث عن الدليل التفصيلى فانه يكفى الجماعة الدليل الاجمالى . ولكن بزيادة الوعى ، ونشر العلم ، يمكن لكل فرد أن يقدر على الدليلين معا ، الاجمالى والتفصيلى ، على حد سواء . وتمحى التفرقة بين فرض العين وفرض الكفاية ، وتصبح الخاصة هى العامة ، والعامة هى الخاصة . ويمكن ذلك بسهولة اذا كان موضوع البحث يخص عامة الناس ، وما يعانون منه ليل نهار أى أحوال معاشهم وليس موضوعا متعاليا لا يقدر عليه الا قلة منعزلة او مترفة لا صلة لها بالجماهير وواقعها ان لم تتكسب من ورائها وتدعى لنفسها العلم ، وتعطى لنفسها حق الأمر ، وللجماهير واجب الطاعة(٢٠٥) .

---

(٢٠٤) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٢٣٨ — ٢٤٣ ، ص ٢٨٤ — ٢٩٢ .

(٢٠٥) اتحاف المريد ص ٢٤ ، ص ٣٥ ، ص ٣١ — ٣٢ ، وسيلة العبيد ص ٩، القول المفيد ص ٩ — ١٢ ، الحصون الحميدية ص ٥ ، المحيط ص ٢٠ ، ص ٢٦ — ٣٣ ، المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٣٤٨ — ١ ،٣٥ تحفة المريد ص ٢١ .

ويعلم كل عاقل وجوب النظر كما يعلم ان ترك النظر قبح يجب تجنبه لما ينشأ عنه من أضرار ومفاسد . قد يحصل العلم اذن بوجوب النظر عن طريق الاكتساب اذا ما ترك المكلف النظر مرة فأصابه الضرر وأذا ما قام به مرة أخرى فعاد عليه بالنفع . فيكتسب العلم بوجوب النظر ان لم يعلم وجوبه ضرورة . يقوم وجوب النظر على تحقيق المصلحة ودفع الضرر . وأى مصلحة فى دعوة الناس الآن الى ابطال النظر ؟ اذا كنا نعانى من غياب النظر وسيادة التقليد ، والتسليم بالأمر الواقع فان وجوب النظر يحث الناس على التفكير ويدعوهم الى رؤية واقعهم والمطالبة بحقوقهم . اذا غاب النظر ساد التسليم ورسخت التقاليد ، وانتشرت الخرافة ، وعم الجهل ، وقويت شوكة السلطة فتجبرت وطغت . فما أسهل قيادة الجماهير المستسلمة والشعوب المقلدة والجماعات الجاهلة (٢٠٦) . الوجوب العقلى اذن ليس وجوبا صوريا خالصا بل هو ايضا وجوب واقعى مادى ، تحقيق المصلحة والفائدة للناظر اذ لا تستقيم الحياة بدون نظر . ومن لا يشعر بفائدة النظر يكون عديم الشعور والاحساس . فائدة النظر فائدة فعلية وليست متوهمة . ان كل من يتوهم ضررا من النظر وفائدة من منعه يكون خاطئا ظانا أو متعمدا . ان منع النظر يعنى أن الأبله والمجنون والصبى والغبى افضل حالا من العاقل الفاهم المستنير المدرك . وما أحلى عند السلطة القاهرة او الشعوب الغافلة من نعيم الجهل وجحيم المعرفة ! لا ينشأ الضرر من الخوف من العقاب فى عالم آخر بترك النظر بل مما يلحق الانسان فى حياته الدنيوية من أخطار ناجمة عن غياب النظر مثل تسلط الآخر عليه ووضع الوصايا على الجماعة وتسييره كالانعام . الخطر هو فقدان الحرية وضياع الشخصية المستقلة . ان رفض مقياس المصلحة والمفسدة ضياع للأساس الموضوعى للوحى ولعلة وجود الشرع ، وان تصور ضرورة البعثة على غير أساس المصلحة هو جعل البعثة مجرد عطاء لا اساس له ولا غاية ، مجرد عبث يسهل بعد ذلك اجتزازه ، وتبقى مصالح الناس بلا اساس .

والسؤال الآن : أى المواقف أصلح للبلاد النامية ؟ الوجوب السمعى

---

(٢٠٦) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٢٨٤ — ٢٨٦ .

بشرط العقل أم الوجوب العقلى للنظر وحده دون سائر الأحكام أم الوجوب العقلى على الاطلاق(٢٠٧) ؟ .

ان ثبوت الأحكام كلها بالشرع ولكن بشرط العقل يجعل دور العقل هنا هو فهم الشرع وتفسيره أو تبريره والدفاع عنه دون أن يكون هو المشرع والمنظر والموجب . واذا كانت البلاد النامية تعانى من وظيفة العقل فى التبرير والدفاع عن شىء آخر يتم التسليم به عن طريق السلطتين الدينية والسياسية فان هذا الموقف الاول يكون تثبيتا للوضع القائم فى البلاد النامية وهو جعل العقل تابعا متبوعا ، وفرعا لا أصلا(٢٠٨) . وثبوت النظر وحده دون سائر الاحكام بالفعل موقف نسبى يريد اثبات النظر كحقيقة أولى وترك باقى الأحكام كمسلمات يمكن للنظر فهمها وتفسيرها أى تبريرها والدفاع عنها . قد يكون الهدف من هذه الازدواجية استقلال النظر ووجوبه حتى يحدث اثره المرحلى ثم تاتى أجيال اخرى فتجعل باقى الاحكام واجبة بالنظر بعد أن تكون الجماعة قد تعودت عليه . وبالتالى يتحول الاصلاح الى نهضة ، والنهضة الى ثورة ، وهو المنهج الاصلاحى فى التغيير(٢٠٩) . أما وجوب الأحكام كلها بالعقل بما فى ذلك النظر فان من شأنه احداث يقظة فى البلاد النامية ، وثورة فكرية تحدث هزة فى النفوس ، وتدفع بالجماعة الى الطفرة ، والانتقال من التقليد الى النظر . ولما كانت مجتمعاتنا تغلب الشرع على العقل نظرا لسيادة الأشعرية منذ القرن الخامس وازدواجه بالتصوف حتى الآن ، كان البديل العقلى يكاد يكون معدوما . فالقول بالوجوب العقلى اذن ايقاظ للجماهير ورد فعل طبيعى على سيادة الوجوب الشرعى . فى حين ان الموقف

---

(٢٠٧) المذاهب ثلاثة : مذهب الاشاعرة وهو أن الاحكام كلها تثبت بالشرع ولكن بشرط العقل . والثانى مذهب الماتريدية وهو أن وجوب المعرفة تثبت بالعقل دون سائر الاحكام . والثالث مذهب المعتزلة وهو أن الاحكام كلها تثبت بالعقل . تحفة المريد ص ٢٩ .

(٢٠٨) أنظر مقالنا « مخاطر فى فكرنا القومى » ، الدين والثورة فى مصر (١) فى الثقافة الوطنية .

(٢٠٩) أنظر مقالنا « جمال الدين الافغانى » قضايا معاصرة (١) فى فكرنا المعاصر .

الاصلاحى الوسط لا يحدث نفس الأثر الفورى فى الجماعة لأنه يخدم الوضع القائم باستثناءات الأحكام من النظر كما يخدم التغيير فى المستقبل بجعله النظر واجبا عقلا . أما الانحياز الى الوجوب العقلى فما هو الا رد فعل على الانحياز الى الوجوب الشرعى . ولا يغير من الانحياز الا الانحياز المقابل حتى يحدث التوازن فى الأجيال القادمة . أما الحلول الوسط فى المواقف التى تستدعى انحيازا فانها تنفصل الى طرفين اذ يجذب كل طرف الوسط لصالحه . ولا وجود للوسط الا بعد أن يتحقق الطرفان فى الجماعة كفعل وكرد فعل ثم يأتى الوسط وقد اثبت كل من الطرفين وجوده(٢١٠) .

وتتحول نظرية الوجوب الى نظرية فى التكليف . فالانسان لا يقوم بالنظر فقط بالوجوب العقلى ولكنه مكلف به بالتكليف الشرعى . النظر جزء من التكليف ، والتكليف هنا معرفى خالص اى النظر المؤدى الى المعرفة او النظر المؤدى الى العلم . اذا حصل العلم بالمنظور . وهنا تبدو نظرية العلم كنظرية فى التكليف . وجوب النظر يجعله تكليفا لان الوجوب تكليف أى التزام . النظر واجب اى تكليف مثل الصلاة والصيام . الواجبات الشرعية ، وهو الأسهل ، وترك جزء آخر منها ، وهو الاصعب . الواجبات الشرعية ، وهو الأسهل ، وترك جزء آخر منها ، وهو الاصعب . وهو ما تحاول السلطتان الدينية والسياسية التركيز عليه فى المجتمع المتخلف . يقوم أداء الواجبات الشرعية على الطاعة ويؤدى اليها فى حين يقوم واجب النظر والتكليف به على الوعى ويؤدى اليه . واذا ما وعى الناس فكروا فى أوضاعهم الاجتماعية والسياسية ، وشعروا بمدى القهر الذين هم واقعون تحته .

ويتضمن التكليف جهدا ومشقة ومن ثم فهو عمل عقل وارادة معا ،

---

(٢١٠) هذا هو موقف الماتريدية عندما انتهى على أيدي الشراح الى انتسابه الى الاشعرية وبعده عن المعتزلة . ففى حاشية العقيدة مثلا « يجب بالشرع (معرفة الله) وهذا مذهب الاشاعرة وجمع الماتريدية وقال جمع من الماتريدية : وجبت المعرفة بالعقل بمعنى أن ايجاب المعرفة مستفاد من ارسال الرسل لو لم يرد رسول لكان العقل يستقل بفهم ذلك لوضوحه . فهذا غير قول المعتزلة » . حاشية العقيدة ص ١٤ .

عقل للفهم والامتثال وارادة للعمل والالتزام . والنظر ايضا به جهد ومشقة . فهو معاناة للفكر ، ومقاومـــة للتقاليد الموروثة ، ودفـــع للشبه ، وترك الشكوك ، ودفع للظنون والاوهام ، وابتعاد عن الجهل ، وسعى وراء العلم (٢١١) . التكليف علم وعمل ، والعلم أساس التكليف ، والتكليف قائم على العلم . وهذا لا يعنى أن العلم لا يحدث اثناء العمل ، وهـــو العلم عن طريق الممارسة ، من خلال تجارب المحاولة والخطأ . فالعلم النظرى الأول الذى يقوم على يقين صورى علم عملى يقوم على يقـــين عملى . التوحيد أساس نظرى للسلوك ، وهو المبدأ الذى على أساسه تقـــوم وحدة الذات بين الداخل والخارج ، ووحدة الجماعـــة بلا تمايز طبقى ، ووحدة الانسانية بلا تفرقة عنصرية . يمثل التوحيد مجموعة من القيم ، يعمل الفرد والجماعة على تحقيقها(٢١٢) . التوحيد بين العلم والعمل أى بين وجوب النظر والتكليف بالنظر ، هو تحقيق لهذا العلم وتحويله الى اثر فى الحياة ، وهو ما سماه القدماء الثواب . وهو ايضا سبيل التعلم . اذ يتعلم الانسان من العمل قدر تعلمه من النظر ، ويعمل فى النظر قـــدر عمله فى العمل . وهو ايضا تبليغ للعلم ونشر له ليس فقط عـــن طريق الكلام سماعا بل ايضا عن طريق العمل رؤية . تحب الجماهير أن تسمع وترى ، وتنصت وتشاهد ، والعلم الذى لا يتحقق يدخل من أذن ويخرج من الأذن الأخرى(٢١٣) .

والمكلف هو البالغ العاقل الذى بلغته الدعوة احترازا عن الصبى والمجنون ومن لم تبلغه الدعوة من أهل الفترة اى الذين لم يلحقوا بالنبى الأول أو الثانى . لا فرق فى ذلك بين ذكر أو أنثى ، بين غنى أو فقـــير ، بين رئيس أو مرؤوس ، حاكم أو محكوم . يعم التكليف اذن كل انسان على هذه الأرض . أما أصحاب المعارف الضرورية فان معرفة « الله »

---

(٢١١) المحيط ص ١١ — ١٥ .

(٢١٢) انظر بحثنـــا « المقومات الرئيســـية للشخصية العربية » الدين والثورة فى مصر (١) فى الثقافة الوطنية . وأيضا .
Morality the Integrity of Islamic Society, New Hampshire, USA, 1980

(٢١٣) المحيط ص ١٥ — ١٦ ، ص ٣٣ .

لديهم ضرورية لا يحتاجون فيها الى نظر . وهذا لا يمنع من أن استدلال الانبياء وحوارهم مع غيرهم من أجل اثبات المعرفة ودحض الجهل (٢١٤) .

أما الذى اخترمته المنية اثناء النظر فقد حكم عليه القدماء بالعصيان فى حين انه قصد الى النظر ، ونوى البحث ، وسعى الى المعرفة ، والاعمال بالنيات . لا يهم الوصول الى المعرفة بقدر ما يهم السعى اليها . فلو كان صادق العزم وحسن النية فى البحث والنظر ، وكان النظر هو أول الواجبات فانه يكون مؤمنا . فان امتد به العمر ووصل الى المعرفة فقد اجتهد وأصاب فهو مؤمن وان لم يصل فان يكون قد اجتهد واخطأ فيكون ايضا مؤمنا . العبرة بالاجتهاد . هذا بالاضافة الى ان الذى اخترمته المنية لم يعد موضوعا للتساؤل لأن الأحياء هم المكلفون بالنظر ، والحال أولى من المآل ، وايقاظ الاحياء أولى من احياء الاموات (٢١٥) .

ولما كان النظر تكليفا فانه يأخذ أحكام التكاليف من ثواب وعقاب . النظر به مشقة ، وكل عمل فيه مشقة يقع تحت قانون الاستحقاق . ولا يعنى وقوع النظر بطريقة التجريب من خلال المحاولة والخطأ نفى قانون الاستحقاق . النظر بطبيعته ليس شيئا يوجد أو لا يوجد بل هو قصد للنظر ثم اعمال للنظر بأفعال الشعور . النظر عملية نظر وليس واقعة نظر ، عملية تقوم على افعال الشعور من شك وظن ويقين ومطابقة وايضاح وبداهة .. الخ . وينطبق قانون الاستحقاق دائما طالما أن النظر فعل أو ترك قائم . اذا وجد السبب وجد المسبب . لا ينطبق قانون الاستحقاق على أول النظر فقط سواء كان قصدا أم فعلا نظرا لوجوب استمرارية الافعال والا كانت الافعال مجرد بدايات افعال اولى لا تستمر ولا تنتهى الى شىء . وذلك لأن الافعال للتكرار كما قال علماء أصول الفقه .

---

(٢١٤) تحفة المريد ص ٣٣ ، الخلاصة ص ٣ ، ص ٦ ، اتحاف المريد ص ٢٩ — ٣١ ، التحقيق التام ص ٣٩ ، ويتكلم القدماء عن عن التكليف للانس والجن ، وعن المعارف الضرورية عند الانبياء والملائكة وهو خارج عن نظرية العلم فى هذه المرحلة من التأسيس .

(٢١٥) الشامل ص ١٢٢ ، المواقف ص ٣٣ .

قد يعنى الثواب والعقاب مجرد الكمال الانسانى ، فالنظـــر يؤدى الى الكمال ، وغيابه يؤدى الى النقص . ليس الدافع على الوجوب اذن الذم او المدح أو الثواب والعقاب بل هو عمل العقل ذاته وما يحققه من كمال انسانى بالاضافة الى ما ينتج عنه من تحقيق للمصلحة العـــامة . ثواب النظر هو الحياة التى يسودها العقل ، وعقابه هى الحياة التى يسودها التخبط والضياع(٢١٦) .

٣ — أول الواجبات : اذا كان النظر واجبا سمعا أو عقلا فهل النظر اول الواجبات ؟ تتراوح الاجابة بين مقدمات النظر وحركة النظر ونتائج النظر اى ما يأتى قبل النظر ، وما يقع مع النظر ، وما يحدث بعد النظر ابتداء من افعال الشعور الداخلية الى عمل العقل ثم الى افعال الشعور الخارجية ، وابتداء من الخارج الى الداخل . يبدو النظر وكأنه الحلقة المتوسطة بين أفعال الشعور الخارجية كالعمل والقول حتى افعال الشعور الداخلية كالاعتقاد والخاطر والدافع والقصد .

ليس أول الواجبات وظيفة الوقت كصلاة ضاق وقتها فتقدم . هذا واجب عملى يسبقه واجب نظرى وهو الاحساس بالزمان . وهذا لا يأتى الا بالنظر الذى يكشف للانسان تحمله للرسالة . تقوم الواجبات العملية على الواجبات النظرية . ولما كان علم أصول الدين يهدف الى تأسيس النظر فى حين أن علم أصول الفقه يهدف الى تأسيس العمل فان جعـــل وظيفة الوقت الضيق أول الواجبات هـــو تأسيس للعمل قبـــل تأسيس النظر . أما اذا كان المقصود هو الشعور الداخلى بالزمان ، والشـــعور بالذات من حيث هى وجود فى الزمان فاننا نتجـــه بالأفعال الخارجيـــة للشعور الى الأفعال الداخليـــة ، ونكون اقرب الى المقدمات منـــا الى النتائج . واذا كانت مأساتنا فى البلاد النامية عدم الاحساس بقيمة الزمان وعدم احساسنا بالتاريخ ، وضياعنا للحاضر فى سبيل الماضى العريق أو المستقبل البعيد فى الدنيا أو خارجها قد يكون فى اعتبار الاحساس بالوقت

---

(٢١٦) المغنى جـ ١٢ ، النظر والمعارف ص ٤٤٤ — ٤٥٥ ، القول المفيـــد ص ٤ — ٥ .

الضيق كأول الواجبات نفع وصلاح . ويكون فى هذه الحالة مقدمة للنظر ، وشرطا للمعرفة . واذا كان المقصود بالصلاة هو الاتيان بفعل الوقت ، وكانت مأساتنا فى تأجيل الأفعال الى الغد فان اعتبار الفعل فى الوقت أو وقت الفعل أول الواجبات فيه ايضا خير وصلاح لما نحن فيه(٢١٧) .

ليس أول الواجبات النطق بالشهادتين . فالنطق حركة للشفاه وراءها معنى فى الذهن ، وشعور فى الوجدان ، وتصور للعالم ، وفعل فى الواقع . حركة الشفاه ما هى الا ظاهر لشىء آخر خفى هو ما وراءها من معان وتصورات ومتطلبات وبواعث ومقاصد . ولا يمكن للمكلف أن ينطق بالشهادتين دون أن يعى معناهما أو يتمثل تصوراتهما أو يفعل بمقتضاهما أو يتحرك ببواعثهما أو يتجه نحو مقاصدهما والا لحولنا التكليف الى مجرد حركات باللسان وتمتمات بالشفاه كما هو الحال فى هذه الايام لدى الحاكم والمحكوم . ليس الاقرار بالشهادتين أول الواجبات على المكلف فذلك هو الوضع فى علم اصول الفقه وهذا هو موقف الفقهاء . اما فى علم اصل الدين فأول الواجبات هو النظر لأن النطق بالشهادتين ينبنى على معرفة « الله » والتسليم بوجوده والايمان بالرسول — بعد تأسيس نظرية العلم — وذلك لا يتم الا بعد حدوث تحول فى الشعور واعتقاد بالنظر . واذا كنا نعانى فى حياتنا المعاصرة من كثرة التمتمات ، وحركات اللسان والشفاه دون أن نعنى ما نقول أو نحقق متطلباته فان جعل النطق بالشهادتين أول الواجبات لا يؤدى الى نفع أو صلاح بل يثبت الأمر الواقع ويشرع لما هو موجود . فاذا كان الجواب الأول عن أول الواجبات عملا فان الجواب الثانى قول . وكثيرا ما صاحت حركتنا الاصلاحية الأخيرة : « ما أكثر القول وأقل العمل »(٢١٨) .

---

(٢١٧) تحفة المريد ص ٣٤ — ٣٥ .

(٢١٨) تحفة المريد ص ٣٤ — ٣٥ ، شرح الاصول ص ٧١ — ٧٦ ، رشيد رضا : تاريخ الاستاذ الامام جـ ٢ ص أنظر أيضا مقالنا « ماذا يعنى « أشهد أن لا اله الا الله واشهد أن محمدا رسول الله » ؟ الدين والثورة فى مصر (٢) فى اليسار الدينى . وأيضا « العامل الدينى وتوزيع الدخل القومى فى مصر » نفس المصدر (١) فى الثقافة الوطنية .

ليس أول الواجبات هو الايمان لان الايمان وضع داخلى للشعور يقوم على أساس النظر فى موضوع الايمان . النظرُ سابق على الايمان بل ان علم أصول الدين كله يهدف الى تأسيس الايمان على النظر . واذا كنا فى مجتمعات مؤمنة ، تعطى الأولوية للايمان على النظر فان اعتبار الايمان أول الواجبات يثبت الامر الواقع ، ولا يحقق أى نفع أو صلاح . وقد تم اختيار الايمان اول الواجبات فى القرون الأخيرة فى فترات التخلف والتوقف والانهيار كدعوة صريحة الى التسليم واغفال النظر كمقدمة الى التسليم للسلطة السياسية واسقاط المعارضة . بل ان مضمون الايمان مضمون غيبى خالص حتى يقضى على اية فرصة للنظر والتصديق والتحقق فى الواقع من صحة هذا المضمون ، والتسليم الخالص دون مراجعة أو بيان أو حتى طلب دليل أو برهان . ولو ظهر فانه يكون مقدمة للتسليم ، وليس مراجعة له ، وبابا يدخل منه الايمان ، وليس وسيلة للتحقق من صدقه .

ليس أول الواجبات هو الاسلام لان المكلف لا يؤمن بالاسلام الا بعد النظر وتدبر واعمال للعقل والروية والا كان اسلاما عن طريق العادة والتقليد . يتطلب الاسلام المعرفة به . فالمعرفة سابقة على الاسلام . والمعرفة لا تتم الا بالنظر ، فالنظر سابق على المعرفة . واذا كنا نعيش فى عصر يغلب على الجميع فيه الاسلام عن طريق العادة أو التقليد فان جعل الاسلام اول الواجبات تثبيت للوضع القائم على ما هو عليه دون تغييره الى ما هو أفضل .

ليس التقليد هو أول الواجبات ، فالتقليد من مضادات العلم وليس من طرقه . ولما كان النظر طريق العلم كان أول الواجبات . بل ان النظر يأتى دائما معارضا للتقليد ، ونقدا للموروث ، ومراجعة للمسلمات . التقليد اعتقاد جازم مطابق لا عن سبب ، طبقا للعادة أو للموروث . وكلاهما خارج النظر . لذلك جعل علماء أصول الدين المقلد عاصيا آثما . يستحيل اذن ان يكون التقليد اول الواجبات بل هو اول المحرمات لأنه نفى للنظر ، والنظر اول الواجبات(٢١٩) .

---

(٢١٩) انظر سابقا : ثانيا — تعريف العلم .

ليس الاختيار بين التقليد والمعرفة أول الواجبات . اذ كيف يتم الاختيار بين نقيضين ، ويكون كلاهما صحيحين فى آن واحد ؟ المعرفة ضد التقليد ، والتقليد ضد المعرفة . ولما كان التقليد نفيا لعلم أصول الدين الذى يهدف الى تأسيس العلم وكان المقلد عاصيا آثما كانت المعرفة هى الاختيار الاوحد . ولما كانت المعرفة لا تتم الا بالنظر كان النظر هو أول الواجبات (٢٢٠) .

ليست المعرفة وحدها أول الواجبات لان المعرفة لا تتم الا بالنظر . المعرفة نتيجة للنظر والنظر مقدمة لها . ولا تعنى المعرفة بالضرورة معرفة موضوع معين ، متعال على وجه الخصوص بل مجرد امكانية العلم والوصول اليه ، هذه الامكانية التى لا تحدث الا بالنظر . وان افتراض المعرفة قبل النظر ثم افتراض المعرفة بموضوع متعال سبق للنظر مرتين وبالتالى وقوع فى حكمين مسبقين لا يفترضهما النظر . واحيانا تصبح المعرفة هى العلم . ويكون ذلك حكما مسبقا ثالثا . ليست كل معرفة بالضرورة علما . وعلى هذا النحو يختلط موضوع النظر بموضوع المعرفة كما يختلط موضوع المعرفة بموضوع العلم . وقد جعل القدماء « معرفة الله » أصل المعارف الدينية فمنها يتفرع كل وجوب . ولكن « معرفة الله » مرحلة تالية لبناء المعرفة ذاتها ، وهذه مرحلة تالية لبناء نظرية العلم ، وهذه مرحلة تالية لتأسيس النظر كطريق للعلم . قد تكون « معرفة الله » خارج نطاق نظرية العلم وامكانياتها وبالتالى لا يكون النظر طريقا اليها (٢٢١) . « الله » موضوع مفارق لا يمكن تصوره أو اصدار حكم عليه كما قال المهندسون فى الالهيات(٢٢٢) .

---

(٢٢٠) تحفة المريد ص ٣٤ — ٣٥ ، القول المفيد ص ٤ .

(٢٢١) المواقف ص ٣٢ — ٣٣ ، شرح الاصول ص ٦٦ — ٦٧ ، المحيط ص ١٦ — ١٨ القول المفيد ص ١٢ ، انظر ايضا « التراث والتجديد » رابعا — طرق التجديد ١ — منطق التجديد اللغوى أ — قصور اللغة التقليدية ص ١٢٥ — ١٢٧ .

(٢٢٢) أنظر سابقا : رابعا — النظر يفيد العلم ٣ — النظر الصحيح يفيد العلم ب — المهندسون فى الالهيات .

ولكن مطلق المعرفة واجب أو المعرفة بالموضوعات الحسية ، معرفة النفس ، ومعرفة الآخرين ، ومعرفة الاشياء ، ومعرفة الاوضاع الاجتماعية والسياسية ، ومعرفة حركة التاريخ ومساره . يحدث خلط اذن بين وجوب النظر ووجوب « معرفة الله » . فالسؤال يتعلق بوجوب النظر كطريق للعلم وليس بموضوع النظر كموضوع للعلم . وعندما يتحول موضوع وجوب النظر الى وجوب « معرفة الله » فانه يدخل فى موضوع لاحق على تأسيس نظرية العلم وهو موضوع «العقل والنقل». وفى هذه الحالة يجعل الوجوب العقلى معرفة الله واجبة بالعقل ، فالعقل أساس النقل أو يجعل الوجوب السمعى معرفة الله واجبة بالسمع ، فالنقل أساس العقل (٢٢٣) . ان الحديث عن وجوب النظر قد يكون نفسه حديثا فى وجوب المعرفة فى حين أن النظر شىء والمعرفة شىء آخر . النظر طريق للمعرفة ، والمعرفة حصيلة النظر . النظر هو البداية والمعرفة هى النهاية . النظر هو المنهج والمعرفة هى الموضوع ، النظر هو المقدمة والمعرفة هى النتيجة . لا يهم فى الوجوب العقلى للنظر وجوب موضوع معين سواء كان ماديا أم صوريا بل الوجوب العقلى ذاته من حيث هو نظر وتحليل وفهم وادراك أى من حيث الذات العاقلة . بعد ذلك يمكن ادراك مقدمات النظر ونتائجه وطرق الاستدلال كما يمكن ادراك بداية الموضوع ومساره ونهايته . واحيانا تتجه المعرفة نحو الدليل أكثر مما تتجه نحو الموضوع من أجل اظهار المعرفة البرهانية عن طريق الدليل الاجمالى . كما تتجه ايضا نحو الوقت المضيق فتكون المعرفة مطلوبة فى الحال وليس فى المآل ، على الفور وليس على التراخى . والواجب المضيق هو الخاص الضرورى الذى لا بديل عنه بعكس الواجب الموسع الذى يمكن تأجيله وايجاد بدائل له . المعرفة اذن ، بصرف النظر عن مضمونها ، واجب مضيق لا بديل عنها لانه يقبح تركها . ولما وجب بالعقل ضرورة التحرز من القبيح فانه لا يمكن التحرز منه الا بالنظر . ولا نخشى على هذه المعرفة الفورية من أن تتحول الى

---

(٢٢٣) انظر الفصل الثامن .

حدس أو الهام أو رؤية وبالتالى لا يضيع النظر (٢٢٤) .

النظر اذن هو أول الواجبات لان موضـــوع المعرفة لا يعرف ضرورة أو مشـــاهدة بل بالنظر الذى تكون الضرورة والمشـــاهدة احدى مراحله . ونظرا لان ســـائر الشرائع النظرية لا تعرف الا بعده ، وان هذه المعرفة لا تتم الا بالنظر فان سائر الواجبات يمكن ان تتأخر بعد النظر . أما وجوب النظر فمقدم عليهـــا جميعـــا (٢٢٥) . النظر اول الواجبات بشرط التكليف وهو العقل فيخرج الصبى والمجنـــون (٢٢٦) .

وقد يسبق النظر القصد الى النظر أو ارادة النظر أو اعتقـــاد النظر . اول النظر ومقدمته الاولى القصـــــد اليه أو الارادة له أو الوعى به أو الاحساس بالموقف والحاجة اليه . وهنا تبدو نظرية العلم كنظرية فى القصد والاتجـــاه نحو الوضوح وهو النظر . وقد اعتبر البعض القصد الى النظر تكليف ما لا يطـــاق اذ يجب النظر وقد يعـــاق القصد اليه . والحقيقة انه ليس تكليفـــا بمالايطاق لان أى فعل من افعـــال الشعور ما هو الا قصد ، ولا يمكن وجوب النظر دون القصـــد اليه . القصد مقدمة النظر وشرطه لان النظر فى نهـــاية الامر عمل العقل ، والعقل صـــورة من صور الشعور . لا يمكن أن يكون النظر مجرد الفعل فالنظر عمل الشعور ، ولا يتم مصادفة بل بوعى بالموقف وباحســـاس بضرورة الحاجة اليه . يحدث النظر بعد درجة من الوعى ثم يزيد الوعى ويجعله أكثر برهانا . وذلك ليس تكليفـــا

---

(٢٢٤) تحفة المريد ص ٣٤ — ٣٥ ، المحصل ص ٢٨ ، التلخيص ص ٢٨ ، اتحاف المريد ص ٣٨ ، شرح الاصـــول ص ٤٣ ، ص ٧١ — ٧٦ ، وســـيلة العبيد ص ٤ ، شرح المقاصد ص ٨٧ ، حاشية العقيدة ص ٦ .

(٢٢٥) تحفة المريد ص ٣٤ — ٣٥ ، ص ٧١ — ٧٦ ، شرح الاصول ص ٣٩ ، ص ٤٥ ، المحصـــل ص ٢٦ ، ص ٢٨ ، التلخيص ص ٢٨ ، الشـــامل ص ١٢٠ — ١٢٢ ، شرح المقاصد ص ٨٧ ، المحيط ص ٢٦ — ٣٣ ، التحقيق التـــام ص ١٣ .

(٢٢٦) يذكر الباقلانى عشرين تكليفا : خمسة فى نظرية العـــلم ، وخمســـة فى نظرية الوجـــود ، وعشرة فى التوحيد والايمان . ويجعـــل موضوعات علم أصـــول الدين كلها موضوعات للايمان والتكليف . الانصاف ص ٢٣ — ٢٨ .

بمـــا لا يطاق . القصد الى شىء هو الذى يكشف أهمية النظر ، فالنظـــر لا يكون الا نظر الشىء (٢٢٧) .

وقد يسبق النظر أو يحدث معه البحث فى مقدمات النظر ، وهو أول حزء فى النظر .قد يكون هو الدليل أو العقل أو عمل العقل . وقد يكـــون هو النظر فى وجـــوب النظر ، فيكون النظر سابقا على النظر اذ يســـبق الانا افكر عملية الفـــكر . ولكن هذا السبق ليس أوليا مثل القصد الى النظر بل هـــو تابع للقصد ، ويكون جزءا من عملية النظـــر وهو الخاص بالاستدلال مع العلم بأن النظر واجب أولى لا يسبقه واجب نظرى آخر . المعـــارف الضرورية هى بداية النظر . وقد يضم النظر والمعرفة والقصد معا فى محاولة لوصف النظر فى كل مراحله ممـــا يدل على أن النظر ليس مقصورا على مقدماته او على مســـاره او على نتائجه بل عملية واحـــدة تشمل الحس والوجدان والشـــعور والواقع . وبالتالى يكون الخـــلاف لفظيا فى أن كل رأى يصف عملية النظر ككل باحد أجزائها ، ويطلق عليه لفظ مثل المعرفة والنظر والقصد والارادة والاعتقاد(٢٢٨) .

وقد يكون الخوف من ترك النظر هـــو أول الواجبات نظرا لما ينتج من ترك النظر من مضـــار . والخوف لا ينشأ الا بعد ادراك أهمية النظر وقيمته . وقد ينشـــأ بعد النظر ، بعد التحقيق من فائدته . كما أن النظر لا ينبنى على الخوف ضرورة بل هو تعبير عن طبيعة الانسان وكماله من حيث هو موجود عاقل وتعبير عن وجود الدواعى والمقاصد والغايات(٢٢٩).

---

(٢٢٧) تحفة المريد ص ٣٤ — ٣٥ ، الارشـــاد ص ٣ ، المحصـــل ص ٢٨ ، المقـــاصد ص ٨٦ — ٨٧ ، شرح المقاصـــد ص ٨٧ ، شرح الاصـــول ص ٧١ — ٧٦ ، الشـــامل ص ١٢٠ — ١٢٢ ، المحيط ص ٢٦ — ٣٣ .

(٢٢٨) تحفة المريد ص ٣٤ — ٣٥ ، الانصـــاف ص ١٣ ، الاصـــول ص ٣١ ، شرح المقـــاصد ص ٨٧ ، المقاصد ص ٨٦ — ٨٧ ، المحصـــل ص ٢٨ .

(٢٢٩) شرح الاصول ص ٧١ — ٧٦ ، المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٣٧٣ — ٣٧٤ .

وقد يسبق النظر الشك ، وبالتالى يكون الشك أول الواجبات . صحيح أن الشك من مضادات العلم ولكنه فى هذه الحالة يكون الشك اللادرى الذى ينكر وجود الحقائق اصلا او الشك العنادى الذى يؤمن بوجودها ولكن يعاند فى التسليم بهـا وفى امكانية معرفتها أو الشك العندى الذى يؤمن بوجود الحقائق وامكانية معرفتها ولكن يجعلهـا نسبية . هذا الشك شك مذهبى يجعل الشك غاية فى ذاتها (٢٣٠) . اما الشك هنا باعتباره بداية للنظر فانه يعنى تطهير الذهن من الموروث حتى يمكن النظر ابتداء من اوليات العقل وبداهة الحس . فهو شك منهجى يجعل الشك وسيلة لا غاية . الشك هو الدافع على النظر والهادم للتقليد . لا يمكن النظر مع الجزم لان الجزم ناف للنظر ومستغن عنه . يتوجه الشك اساسا ضد الجزم من اجل القضاء على القطيعة التى لا تقوم على أساس حتى يمكن للنظر حينئذ ان يعيد تاسيس المعرفة وبناء العلم . يحتاج النظر اذن ، وهو خطوة الى الامام ، الى الشك ، وهو خطوة الى الخلف . وظيفة الشك هنا التخفيف من حدة الموروث ، والاقلال من ضغط قوالبه الذهنية التى قد تمنع سيطرتها من النظر ومن البحث الحر . الشك متضمن فى النظر ، فلا ينظر الانسان الا اذا كان فاحصا وباحثا وغير مسلم بالافكار المسبقة . الشك فى القديم الموروث اذن وفيما جرت عليه العادة والعرف أولى مهام النظر . ولا يقال ان الشك غير مقدور لان الشك هو البداية الطبيعية للنظر ، وبداية الانتقال من القديم الى الجديد . لا يتم النظر الا فى وضع اجتماعى ، ولا يتحقق الا فى مرحلة تاريخية اى أنه نظر فى الزمان وبالتالى يكون مقدورا للناظر بل وباعثا له على النظر . الشك نظر مقلوب أو نظر الى الوراء أو نظر ناف أو تحرر للنظر من الاحكام المسبقة والعقائد الموروثة . ولا يعنى ايجاب الشك نفى ايجاب النظر من حيث هو قوة للرفض . ليس الشك قبيحا لان الناظر لا يعلم صحته فالشك منهج وليس موضوعا ، وسيلة لا غاية ، بداية وليس نهاية . ويقبح فقط اذا انقلب الى موضوع وغاية ونهاية ، وتحول من نظر الى علم . يحدث الشك فى البداية كمقدمة للنظر ، والنظر

---

(٢٣٠) أنظر ثالثا : اقسام العلم ٣ — اثبات العلم الضرورى .

طريق العلم فالشك اذن طريق للعلم . واذا ظل الشك بداية ونهاية فانه يكون قبيحـــا مضادا للعم (٢٣١) .

فاذا كان القصد الى النظر أو الشك سابقا على النظر فان الخواطر توجد مع النظر . وقد توســـع المعتزلة وحدهم فى موضوع الخواطر لانهم هم الذين يوجبـــون النظر عقلا ، ويصفون مسار النظر ابتداء من القصد الى النظر حتى توليد النظر للعلم . والخـــاطر هى البارقة التى تظهر فى الشـــعور . يستطيع الانســـان بها أن يدرك الدلالة ادراكا مباشرا . وقد يكون مجرد فرض علمى يحتـــاج الى برهان او نظرة جزئية فى حاجة الى نظرة أعم واشـــمل . الشعور موطن الخواطر ، يعطى البرقات ، وهـــذه تتوالد فى الشـــعور تلقائيا نظرا لطبيعة الشعور المعطى الواهب . ويرجع انـكار الخواطر الى رد هذه الدلالات الى كمـــال العقل وطبيعة عمـــله وليس الى خلق الشـــعور المستمر وعمله المتجدد . وبصرف النظر عن اثبـــات الخاطر أو كمال العقل فان النـــاظر ترد عليـــــه الخواطر وهى الدلالات التى يتم رؤيتها . شـــعور الناظر فى حركة دائبة وبحث مســـتمر عن الحقيقة ، وهذه الحركة تجعل شـــعوره خالقا لدلالات وواضعا لمعـــان فى مقـــابل النافى للنظر الذى يتحجر شـــعوره ويصبح مصمتا بليدا ، غافلا راكدا . ولا يقال ان الخـــواطر والدواعى غير ضرورية مادام الانســـان يعرف أحواله بنفســـه لان معرفة أحوال النفس لا تتم الا بالخـــــواطر والدواعى (٢٣٢) . يرد الخـــاطر على النفس بأفعال الشعور الداخليـــة وليس من أفعال خارجية أو من ارادات مشخصـــة متعددة أو واحـــدة . الشعور بطبيعته وهاب للمعانى . لا يأتى الخـــاطر من « الله » لان الخواطر ظنون وافتراضـــات تتحول الى براهين فيمـــا بعد ، و « الله » لا يوحى

---

(٢٣١) هذا هو رأى ابى هاشم الجبائى فى حين يمنع القاضى والحكماء أن يكون النظر مع الشك . تحفة المريد ص ٣٤ — ٣٥ ، المقاصد ص ٨٦ — ٨٧ ، الشامل ص ١٢٠ — ١٢٢ ، المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ١٨٨ — ١٩٤ ، ص ٤٩٩ — ٥٠٦ .

(٢٣٢) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ١٩٤ — ١٩٦ ، ص ٢٢٦ — ٢٦٧ ، ص ٣٩٢ — ، ص ٣٩٨ — ٤٠٩ ، ٤٣٤ — ٤٣٥ ، ص ٤٨٧ — ٤٨٩ الارشـــاد ص ٨ — ٢٠ .

بظنـــــون طبقـــا لهذا الافتراض الذى لم يدخل بعد فى نظرية العـــلم تحت التاسيس . الخـــاطر معنى غــــامض وخفى والا كان معرفة بديهية ، اضطرارا او استدلالا .

وقد يكون الخـــاطر اعتقـــادا او كلاما . فالخاطر يرد على النفس من تداعى الذكريات ، ومن حديث النفس الداخلى ، ومن حياة الشـــــعور الدائبة . الشـــعور ادراك وتذكر وتخيل بل وتوهم . وقد يتم الادراك داخليـــا وخارجيا معا . كمـــا قد يرد الخـــاطر من الكلام مســــموعا او مقروءا او من رؤية اشـــارة او تعبير فى الوجه بالعين او بلون البشرة او بحركة الجســـم . يتم الخاطر هنـــا بحضور المدرك . ومع ان الكلام اخص من الخـــاطر الا انه لا يتم فهمـــه الا بالخاطر . فالخاطر ايضـــا ســـابق على الكلام ، وشرط فهمـــه . ولا يمكن فهم الكلام الا بفهم قصد المتكلم ، وهذا لا يتم الا بالخـــاطر . وكون الخاطر كلاما يعنى ارتبـــاطه باللغة .ولكن لا يعنى ذلك عدم تعميمه على العقلاء جميعا لانه لا دليـــل على وجـــود عقلاء قد جهلوا اللغات . ولا يكفى فى الخـــاطر ان يكـــون معنى يرد على النفس او اعتقـــاد ظن بل لابد أن يكون معبرا عنه فى كلام مســـموع أو مقروء . ولا ضـــير ان يحل الكلام فى الجسم ، فالكلام لا يكون محمولا الا على جســـم ، الاذن او اللسان او الشفاه او الهواء . ولا يعنى التبـــاس الكلام فى الفكر كما هو الحال عند النائم الا يكـــون الخـــاطر كلاما اذ يمكن بعد الانتبـــاه التمييز بين الكلام والفكر . فاذا لم يكن الخاطر مجرد ظن او اعتقـــاد ونابع من ذاتية خالصة ، واذا لم يكن كلاما حسيا ماديا لبشر او لغير بشر فانه يكون معنى . المعنى هو الجامع بين الذاتيـــة والموضوعية . اما ان يرد على النفس بفعل من افعـــال الشـــعور او بفعل من افعـــال الجوارح . الاول لا يكـــون الا ظنـــا او اعتقادا لانه مجرد خاطر لم يتحول بعد الى يقين فى حين أن الثانى مرئى محســـوس مثل الكلام والكتابة . اما الاشـــارة فانها تتوقف على قصد المشـــير ، وبها حضور المتكلم ، وبها الموقف ، وبهـــا العـــلاقات بين الذوات فى حين أن الكتابة مصمتة يغيب فيهـــا الكاتب ، وليست موقفـــا

حيـا ، ولا توجد فيها علاقات بين الذوات(٢٣٣) . وقد تحولت الخواطر لدينـا الى الهامات ورؤى منفصلة عن النظر مصدر العلم تحت تأثير التصوف وازدواجه مع الاشعرية واصبحت اقرب الى البرقات والمكاشفات عند الصوفية .

ولا يرد الخاطر على النفس الا بشروط . منها : أن يفيد الوجه الذى يدل على وجوب النظر وحسنه بأن يساعد الشعور على ادراك المعانى وعلى رؤية عالم يحكمه الفكر ، وأن يتضمن وجوب المعرفة التى يؤدى اليها النظر . فالنظر ليس هدفا فى ذاته بل وسيلة للحصول على المعرفة ، وأن يتضمن وجه الخوف من ترك النظر ورؤية قبحه وذلك بالاشارة الى الامارات والعلامات التى تبعث على الخوف ، وأن يتضمن ترتيب النظر حتى يكون منتجا . وورود الخاطر دون بيان دلالته يقبح عقلا لانه يكون بلا فائدة . واذا كان الخاطر من « الله » فان حكمته تبين وجه النفع والضرر فيه . والخاطر من حيث هو تنبيه على الدليل قد يكون عاملا مرجحا بين احتمالين وهو ما يقوم مقام « المعجزة » عند الاشاعرة(٢٣٤) .

وهناك شروط اخرى غير واجبة مثل أن يكون هناك خاطر مقابل ضد الخاطر الاول حتى لا يكون هناك الجاء من خاطر واحد . والحقيقة أن الخاطر الواحد لا يلجىء بل يدفع ويحث . الخواطر لا تتعارض ولا تتنافى بعضها بعضا بل تجتمع وتتآزر لتؤسس فكرة .

---

(٢٣٣) المغنى جـ ١٢ ، النظر والمعارف ص ٤٠١ — ٤١٤ ، وقد تعرض علماء اصول الدين ايضا لموضوع الخواطر فى الطبيعيات لمعرفة اذا كان الخاطر جسما أم عرضا . كما تعرضوا له أيضا فى باب افعال العباد لمعرفة اذا كانت الخواطر دوافع على الطاعة والمعصية .

(٢٣٤) المغنى جـ ١٢ ، النظر والمعارف ٤١٤ — ٤٣٢ ، ويرى الجبائى أن الخاطر الداعى الى النظر والاستدلال من قبل الله جار مجرى الامر وهو قول خفى يلقيه الله فى قلب العاقل . وأنكر قول أبيه وأبى الهذيل فى كون الخاطر معنى أو فكرا . اصول الدين ص ٢٧ — ٢٨ ، ص ١٥٥ .

ولا يأتى الخـــاطر مســـتمرا بل متقطعا . ولا يأتى ممن ظهرت «المعجزات» عليه لان الخـــاطر يحدث من كلام أو اعتقاد وكلاهما من افعال الشعور . الخاطر ظن يتحول الى يقين بالبرهان بعد النظر فلا يحتاج الى يقين خارجى عن طريق المعجزات . ولا ينتج عن الخاطر معرفة بالضرورة لانه لا يصبـــح معرفة الا بعد النظر (٢٣٥) .

وتدخل مسألة الخـــاطر ايضـــا فى حرية الافعال ، افعال الشـــعور الداخلية نظرا لارتباطها بالدواعى . فمرة يكون الخاطر اقرب الى المنبـــه على الدلالة ومرة يكون هو الدافـــع على النظر فيكون كالدواعى مثل الخوف من ترك النظر لما يترتب عليه من ضرر يدرك العقل قبحـــه فى حـــين أن الداعى هو البـــاعث على النظر . اما الخاطر فهو ما يرد على الـــذهن بعد توافر الدواعى التى تتوافر عند العـــاقل دون الصبى او المجنـــون او الســـاهى او الغافل . ولا تصل قوة الداعى الى حد الالجاء والا انتفى النظر . الدواعى هى التى توجه الانســـان وتدفعه نحو اعمال الذهن . الداعى هو الامارة التى تنبه الانســـان على ضرورة النظر وتحـــذر من مضـــار تركه . ولا يكون التنبيه الا عند امر حـــادث اى فى مـــوقف اجتماعى يكون هو المسبب للدواعى والخواطر فيبدأ حديث النفس . وهذا كله يجعل المعـــرفة ممكنة . فامكانية المعرفة تعـــادل وجود الحـــوادث والدواعى والتنبيه والخـــواطر . وذلك كله ينتفى بالســـهو وبالغفـــلة وبآفات الســـمع وبفقدان الحواس . مع ذلك ، الســـهو طارىء ، والغفلة عرض ، وآفات السمع لا تقضى على التنبيه . الـــداعى من النفس ، والخاطر حديث النفس ، وكلاهمـــا مرهـــون بحياة الشـــعور كما أن النظر والعلم مرهونان بيقظة الشـــعور (٢٣٦) ، ولا يقوم الخاطر مقام الداعى او الداعى مقـــام الخـــاطر ، فلكل منهما عمله فى الشعور . الداعى هـــو البـــاعث ، والخاطر ما يرد على النفس أو بعد استدلال . وان كان الداعى ســـابقا على الخاطر فان ورود الخاطر بعد الداعى لا يجعله زائـــدا بل يكون نتيجة طبيعية لوجود الداعى . وان كان الداعى اقوى حضـــورا

---

(٢٣٥) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعـــارف ص ٤٣٩ — ٤٤٣ .

(٢٣٦) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعـــارف ص ٢٥٢ — ٢٥٥ ؛ ص ٣٨٦ — ٣٨٧ ، ص ٤٠٤ — ٤٠٩ .

فالخاطر ايضا يكون أقرب الى النفس والدلالة من مجرد الباعث النفسى . ولا خوف أن يكون الداعى كاذبا أو ماجنا أو هازلا والا يكون مخبرا بالنفع والضرر لان الداعى أمر خطير يمكن التحقق من صدقه بالرجوع الى الموقف الاجتماعى وليس فقط الى صدق المخبر اذا ما كان الداعى خبرا (٢٣٧) .

والداعى اساس التكليف اذ لا يوجد تكليف بلا داع . ولما كان النظر تكليفا فانه يقوم على الدواعى وهى أشبه بالعلم الضرورى الذى يحدث فى الشعور اذ انها مثل الباعث العاقل ، يدفع الانسان الى افعال الحسن ويصرفه عن افعال القبح . وقد يكون ايضا استدلاليا بوقوع نوع من حديث النفس الباطنى ومقارنة الدوافع والصوارف . ولكن الغالب عليه أن يكون ضرورة والجاء . ويختلف فى ذلك فرد عن آخر دون أن ينال هذا الاختلاف منوجود الداعى ومالجأ اليه من وجوب النظر (٢٣٨). قد يكون الداعى اذن للفعل أو الترك ، للاقدام أو الاحجام ، والذى يحدد ذلك حال الشعور صفة فى الشىء . ولا يعنى وقوع الافعال عن الدواعى وقوع القبيح ابتداء لان الدواعى مجرد البواعث على الافعال بعدها تحدث الخواطر ثم يأتى النظر من اجل التحقق من صدقها . الداعى هو الباعث وليس صفة الحسن والقبح فى الشىء . ولا يعنى انتفاء الثواب والعقاب على الصغائر انتفاء قبحها والا كان هناك داع لفعلها واغراء عليها (٢٣٩) . وعلى هذا النحو يتحول موضوع النظر كأول الواجبات الى مقدمة للفعل واساس نظرى للسلوك من خلال الخواطر والبواعث والدواعى . فالنظر متجه بطبيعته نحو العمل ، والداخل مفتوح على

---

(٢٣٧) المصدر السابق ص ٣٩٤ .

(٢٣٨) المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٣٧١ — ٣٨٥ ، ص ٤٩٢ — ٤٩٣ .

(٢٣٩) المصدر السابق ص ٤٩٩ — ٥٠٢

الخارج مما يجعل النظر يتحول بسهولة الى موضوع النظر معلنا عن قرب نهاية نظرية العلم وبداية نظرية الوجود كموضوع للعلم (٢٤٠) .

٤ — **موضوع النظر** : لما كان كل نظر هو نظر فى شىء فما هو موضوع النظر ؟ يتراوح موضوع النظر عند القدماء بين « ذات الله وصفاته » وبين المخلوقات من أجل الاستدلال على وجوده وبين شؤون الدنيا اى احوال الناس الاجتماعية ومعاشهم . موضوع النظر اذن اما « الله » أو العالم أو الانسان(٢٤١) . وقد ظهرت هذه الموضوعات الثلاث فى بداية تكوين نظرية العلم ، وكانت مرتبطة معا باعتبارها ما يجب على المكلف الايمان به . ولكن بعد تكوين نظرية العلم تمايزت هذه الموضوعات الثلاثة ، واصبحت موضوع النظر بعد ان كانت موضوعا للايمان . فعندما يتطور الايمان ويصبح علما يكون العلم هو الوريث الوحيد للايمان (٢٤٢) .

ا — هل يمكن اعتبار « الله » موضوعا للنظر ؟ « الله » موضوع متعال لايمكن ان يكون موضوعا للنظر من حيث هو كائن مشخص له ذات وصفات وافعال (٢٤٣) . ولكن يمكن النظر فيه من حيث هو مبدأ معرفى

---

(٢٤٠) انظر الفصل الرابع : نظرية الوجود .

(٢٤١) تظهر هذه الموضوعات الثلاثة كبناء اساسى فى كل حضارة. فقد ظهرت فى الحضارة اليونانية عند سقراط (الانسان) وافلاطون (الله) وراسطو (العالم) . وظهرت من جديد فى حضارة العصر الوسيط الاوروبى عند أوغسطين (الانسان) والقديس بونافنتور (الله) وتوما الاكوينى (العالم) . وظهرت فى الحضارة الاوروبية فى عصورها الحديثة اما كمثل للعقل (كانط) أو كروافد اساسية فيه كالمثالية (الله) والواقعية (العالم) ، والوجودية (الانسان) انظر ايضا رسالتنا L'Exégèse de la Phénomenologie.

(٢٤٢) الانصاف ص ١٣ ، ص ١٩ — ٢٣ ، المحيط ص ١٨ .

(٢٤٣) انظر الفصل الاول ، تعريف العلم ، ٣ — موضوعه . وايضا الفصل الخامس ، الوعى الخالص (الذات) ، الفصل السادس ، الوعى المتعين (الصفات)

خـــالص قبل ان يكونتحققا فى الواقع اى باعتبـــاره فكرة محددة كما هـــو معروف فى المنطق أو نموذجا كما هو معروف فى العلوم الصورية أو مثالا كما هـــو معروف فى العلوم الاخلاقية . قد يعنى أيضا البحث المســتمر عن الخالص وهو ما ســماه ا لقدماء التنزيه الذى تعنيه آية « ليس كمثله شئ » أو « تعالى الله عما يصفون » . كما أنه يشــير الى مضامين انسانية مثل وحدة الذات بين القول والعمل ، والفكر والوجــدان ، ووحدة المجتمــع بلا طبقـــات ، ووحدة الانســـانية بلا تفرقة عنصرية او معســكرات أو مجموعات دول كبرى وصغرى ، غنية وفقيرة . يبدو ان القدماء قد شخصوا موضـــوع العلم وبالتالى لم يتأسس علم التوحيــد على أنه علم صـــورى خالص أو على انه ايديولوجيـــة اجتماعية وسياسية . وظهر ذلك أما فى العلوم الرياضــية عند الرياضيين والحكمـــاء او فى العلوم الشرعية عنــد الفقهاء (٢٤٤) . وقد أشـــار القدماء الى هذه الحقيقة وذلك بتاكيدهم على استحالة معرفة « الله » فى ذاته وامكاننا معرفة الواجب والممكن والمستحيل فى حقـــه (٢٤٥) . وبالتالى تحولت معرفة « الله » الى نظرية فى احكام العقل الثلاثة . كمـــا اشاروا أيضا الى دلالة التوحيد الخلقية والاجتماعية والســياسية فى اقتران التوحيد بالعدل عند المعتزلة وفى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر . فالاصول الخمسة عند المعتزلة هى التى تمثـــل كيفيــة تحول التفكير « الالهى » الى فكر اجتمـــاعى وســـياسى وكيف يتحـــول موضوع « الله » الى التوحيد الذى ينشأ منه العدل والوعد والوعيـــد والمنزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف والنهى عن المنكر (٢٤٦) .

---

(٢٤٤) انظر بحثنا « المقومات الثقافية للشخصية العربية » الدين والثورة فى مصر (١) وأيضا
Morality the Integrity of Islamic Society, New Hampshire, USA, 1980

(٢٤٥) « ولما كانت معرفة الله عبـــارة عن معرفة ما يجب فى حقه تعـــالى وما يستحيل وما يجوز لا معرفة حقيقة الذات العلية لعدم امكان ذلك ولعدم تكليفنـــا بذلك فسر المعرفة بمـــا هو المراد » شرح الخريـــدة انظر أيضا رابعا : النظر الصحيح يفيد العـــلم ، ب ـــ المهندســـون فى الالهيـــات .

(٢٤٦) المحيط ص ١٩ ـــ ٢١ .

ب — وقد يكون موضـــوع النظر هى المخلوقات اى آيات « الله » فى الكون من اجل الاستدلال بهـــا على وجوده وبالتالى الاغتراب عن الطبيعة ونفيهـــا وهدمها والخروج عليها (٢٤٧) . فليس المقصـــود من النظر فى الطبيعة البحث عن قوانينها من اجل السيطرة عليها والاستفادة منهـــا بل الانتقـــال منها الى اثبات شيء آخر غيرها هو « الله » . الطبيعيـــات هنا ما هى الامقدمة للالهيات كمـــا هو الحال فى علوم الحكمة أو سلم يرتقى عليه من اجل الوصـــول الى اثبات وجود « الله » ذاتا وصفات وافعالا اى العـــود الى الموضوع الاول من جديد . الطبيعيات هنا الهيات «مقلوبة» والالهيـــات هى طبيعيـــات « مســـقطة » . فاذا كان الموضـــوع الاول انتقال من الله الى العالم فان الموضـــوع الثانى هو انتقال من العالم الى الله . لا يعنى النظر فى الطبيعـــة الدخول فى فروع مسائلها مثل الجزء والطفرة والكمون بل التامل فيهـــا والبداية بها مع ان هذه المفاهيم الطبيعية ذاتها لها دلالات وبواعث الفكر « الالهى » (٢٤٨) . وقد يكون الموضوع « امور الدين » كحلقة متوسطة بين الفكر « الالهى » والفكر الطبيعى . فاذا كان النظر فى امور الدنيـــا نظرا اضطراريا فان النظر فى أمور الدين

---

(٢٤٧) « واذا صح وجوب النظر فالواجب على المكلف النظر والتفكير فى مخلوقات الله لا فى ذات الله . فالنظـــر والتفـــكير والتكليف يكون فى المخلوقات لا فى الخلق . ومهمـــا سئل عن الذات اجب بالنظر فى المخلوقات الدالة عليه » الانصاف ص ٢٩ ، « أول ما ينظر الناظر فيه هو اثبـــات الاعراض وحدوثها وذلك لا يكون علمـــا بالله بل العلم به اولا هـــو ان للاجســـام محدثا » المحيط ص ٢٦ — ٢٣ ، المغنى جـ ١٢ ، النظر والمعارف ص ٣٩٨ — ٤٠٠ .

(٢٤٨) بالرغم من وصول هذا الموضـــوع الى مكتشفات فى عـــلم الطبيعة الا ان القصد منها كان الانتقـــال منها الى اثبات وجود الله ممـــا يدل على أن البحث عن الله قد يؤدى فى النهاية الى الكشف عن قـــوانين الطبيعة وبالتالى يكون الدافع هو العلم . وهو ما يسمى فى تاريخ الفـــكر الدينى اللاهوت العلمى أو الطبيعى أو الدليل الكونى لاثبات وجود الله . لذلك وصفت الطبيعة بأنهـــا حادثة أو ممكنة من أجل اثبات أن « الله » قـــديم واجب .

يعلم قياسا (٢٤٩) . تدفع أمور الدنيا المكلف الى النظر اذ يعيش الانسان فى وضع اجتماعى يدفعه الى النظر دفاعا عن حقوقه الضائعة. يكتسب الانسان النظر اذا ما دعا الموقف ، وتعود على النظر فيصبح حقا له . النظر فىأمور الدين لا يتم الا قياسا على أمور الدنيا ، والنظر فى أمور الدنيا هو نفسه نظر فى أمور الدين . الاول بمنهج استقرائى والثانى بمنهج استنباطى . الخلاف فى المنهج وليس فى الموضوع . والمصلحة أساس للنظر والشرع على السواء . ولا يعنى ذلك ان الاول ظنى والثانى يقينى اذ يمكن الوصول الى اليقين فى أمور الدنيا كما أن كثيرا من أمور الدين تظل ظنية . ولما كان قياس الظن على اليقين ممكنا فانهيمكنالوصول فى أمور الدين الى اليقين قياسا على أمور الدنيا . واليقين هنا نظر وعملى معا . وان استحال النظرى يكفى العملى . الدين هو الدنيا ، والدنيا هى الدين ، لا فرق بين المنهج الصاعد للنظر فىأمورالدنياوالمنهج النازل للنظر فى أمور الدين . ان تحليل الواقع تحليلا علميا يؤدى الى نفس النتيجة لفهم النصوص فهما سليما اعتمادا على اللغة والحدس وأسباب النزول والموقف الاجتماعى حتى ولو كان ادراك المصلحة ظنيا فى أمور الدنيا فان ذلك يحدث تبعا لتغير المصالح من مجتمع لآخر ، ومن مرحلة تاريخية لاخرى . يمكن قياس أمور الدين على هذا الواقع الظنى ويكون ذلك تفسيرا للدين . فالتفسير تصور اجتماعى للدين فى لحظة تاريخية معينة . ومع ذلك فادراك المصلحة ليس ظنا بل يقين عملى (٢٥٠) . قسمة موضوع النظر اذن الى أمور الدين وأمور الدنيا قسمة ثنائية لا تقوم على واقع . أمور الدين هى أمور الدنيا ، وأمور الدنيا هى أمور الدين . هناك موضوعات شعورية واحدة يحللها الشعور بصرف النظر عن مستواها من المادية أو الصورية وبصرف النظر عن اتجاه القصد . الانسان واحد له شعور واحد ، يعيش فى عالم واحد .

---

(٢٤٩) يرى ابو على الجبائى ان « النظر فى أمور الدنيا يعلم وجوبه اضطرارا وفى أمور الدين يحمل على هذا النظر قياسا وتأملا » . المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف . انظر ايضا رسالتنا .

(٢٥٠) أنظر دراستنا « مناهج التفسير ومصالح الامة » ، الدين والثورة فى مصر (٢) ، فى اليسار الدينى .

كمـــا ان قسمة امور الدين الى قســـمين شـبهة ودلالة قسمة تتعلق بتحليل الشـــعور اكثر مما تتعلق بالموضـــوع . فالشبهة تقع فى الدليل (النص) والدلالة أيضـــا تأتى من تخريج النص فيمـــا يتعلق بالحجة النقلية . وقد تعنى الشبهة ازالة لبس منطقى . والدلالة هى الفطنة الى كيفية الانتقـــال من امرين الى ثالث . ولا يعنى ذلك انحيازا الى المثالية ، وتفسير الفـــكر بالفكر وذلك لان الشـــعور باعتباره ذاتا وموضوعا وصف لواقع حيـــاته وتكوينـــه(٢٥١) .

جـ — موضـــوع النظر اذن هو التفكير فى شؤون الدنيـــا لما كانت شؤون الدين قياســـا عليها ، قياسا للمعقول على المحسوس ، وللغـــائب على الشـــاهد . والنظر فى امور الدنيـــا يقوم على دفع الضرر وجـــلب المصلحة . ومن ثم لافرق بين علم اصـــول الدين وعلم أصول الفقه اذ يقـــوم كلاهما على تحقيق المصـــالح العـــامة (٢٥٢) . ولا يعنى ذلك وقوعا فى النفعية الخـــالصة وذلك لان المصالح العـــامة من موجبات العقول . هناك أذن مقياســـان لصحة النظر : العقل والواقع ، البداهة النظرية والمصلحة العملية . ولا يقـــال ان النظر فى امور الدين لا يجب الا بدليل ولا يجب الا اذا ادى للعلم ولان النـــاظر فيه لا يأمن من الهلاك بعكس النظر فى امور الدنيـــا التى يعلم الضرر فيهـــا وذلك لان النظر فى امور الدين يؤدى الى الظن ، ويعتمد على الامارة لا الدليل ، ولا يؤدى الى هلاك اكثر مما يؤدى اليه النظر فى امور الدنيا . يقوم النظر فى امور الدين على التجربة والعـــادة مثل النظر فى امور الدنيـــا لان الداعى له تجربة الخوف من تركه عادة . ولا فرق بينهمـــا من أن النظر فى امور الدين يخشى منه مضرة آجلة وليس عاجلة بعكس النظر فى امور الدنيـــا . فلا فرق بين المتاخر والمتقدم الا من حيث الفور والتراخى على ما يقول علماء اصـــول الفقه . ولا فرق بينهمـــا

---

(٢٥١) شرح الأصول ص ٤٤ — ٤٥ ، المغنى جـ ١٢ ، النظر والمعارف ص ٣٥٢ — ٣٥٧ .

(٢٥٢) ويتضح أيضا فى الفكر الاعتزالى ارتباط علمى الأصول : علم اصول الدين وعلم أصول الفقه ، بأفكار النظر والمصلحة مما يفسر ارتباطنا به وتطويرنا له .

أيضا من أن النظر فى أمور الدين يعتمد على دليل قاطع مثل قول الانبياء ولان المعارف الضرورية لا تقل قطعا عن دليل الانبياء .

ويصعب ان يكون النظر فى أمور الدين موافقا « لارادة الحكيم » لأنه يصعب معرفتها الا من خلال الوحى أى مناهج التفسير أى باللجوء الى علوم الدنيا ، وهى اساس علوم الدين . ولا يتطلب النظر فى امور الدين وضوحا اكثر مما يتطلبه النظر فى امور الدنيا فالبداهة الحسية والعقلية والوجدانية هى اساس الوضوح فى أمور الدين والدنيا معا . ولا يتطلب النظر فى امور الدين كل الفروع فى المسائل النظرية الواردة فى النظر فى امور الدنيا فالنظر فى كليهما واحد من حيث الأسس العامة . ولا يعنى وجوب النظر عند وجود الدواعى أن قول الداعى حجة بل قد يتم الوجوب للفعل طبقا لمقتضيات الحاجة . فالضرر الواقع من ترك النظر فى أمور الدين وأمور الدنيا واحد ، ويعلم قبحه ضرورة . ولما وجب عقلا النظر فى باب الدين فوجب النظر فى جميع الأفعال . ولا ينفى وجود معارف ضرورية عن طريق الالجاء وجوب النظر فالمعارف الضرورية أولى مراتب النظر(٢٥٣) .

سابعا : طرق النظر :

بعد وجوب النظر اصبح آخر جزء فى نظرية العلم طرق النظر أو مناهجه . فالطريق هنا يعنى المنهج . طرق النظر هى مناهج النظر التى يمكن التوصل بها الى المطلوب . ويبدو ان هذه المناهج كلها قد تم استعارتها من المنطق ، فنظرية العلم هى فى صورتها الأخيرة نظرية فى المنطق . لذلك لما كان الادراك تصورا أو تصديقا فكذلك المطلوب . ان كان تصورا يكون هو المعرف وان كان تصديقا يكون هو الدليل سواء كان ظنيا أم قطعيا . وقد يخص بالقطعى وحده وفى هذه الحالة يسمى الدليل الظنى امارة . وقد يخص بما يكون من المعلول الى العلة فيسمى عكسه تعليلا اى الانتقال

---

(٢٥٣) المحيط ص ١٤ — ١٥ ، ص ٢٦ — ٣٣ ، المغنى ج ١٢ ، النظر والمعارف ص ٢٦٢ — ٢٧٢ ، ص ٣٥٢ — ٣٥٧ .

من العلة الى المعلول . وواضح ان التصديق عند القدماء ليس حكما بل مجرد الدليل على التصور اى ما يحقق التصور . واذا كان الدليل بحسب اليقين ظنيا أم قطعيا فانه بحسب الدلالة يكون اما برهان دلالة او برهان علة . ويلاحظ على تصور القدماء لطرق النظر سيادة نظرية المنطق على نظرية العلم ، وقبول القسمة التقليدية فى المنطق عند الحكماء الى تصـور وتصديق وأن التصور ينال بالحد وان التصديق ينـال بالبرهـان . وهى القسمة التى رفضها الفقهاء وفندوها وبينوا تهافتها وسطحيتهـا بالرغم من دخولها ايضا كمقدمة فى علم اصول الفقه(٢٥٤) . والتركيز اكثر على الدليل وهو ما يعادل الحكم المنطقى وكأن اهم شىء فى علم اصول الدين ليس التصورات او الأحكام بل الادلة . ومن البداية يتم التمييز بين الدليل الظنى والدليل القطعى من اجل تأسيس العقائد . والخشـية ان تكون الأدلة ظنية ويظنها المتكلم قطعية . كما يبرز برهان العلة كأحد الأدلة وهو ما سيتحول فيما بعد الى نظرية الوجود فى مبحث العلة والمعـلول كجزء من المباحث الطبيعية اكثر منه جزءا من نظرية المنطق . تبدو القسـمة عقلية بديهية بصرف النظر عن موضوع علم الكلام وهو « الذات والصفات والافعال » وكأن الموضوع كان مجرد وسيلة لصياغة المنهج ووضع نظرية فى المنطق(٢٥٥) .

---

(٢٥٤) قارن مثلا رفض ابن تيمية لنظرية المنطق وقسمته فى « نقض المنطق » وفى « الرد على المنطقيـين » وكذلك فى تلخيصات السـيوطى « ترجيح أساليب القرآن على منطق اليونان » . والغزالى فى « المستصفى » هو الذى تبنى هذه القسمة المنطقية كمدخل لعلم اصول الفقه .

(٢٥٥) المواقف ص ٣٤ — ٣٥ ، المحصل ص ٣٢ ، طوالع الانوار ص ١١ — ١٤ ، انظر ايضا الفصل الرابع ، نظرية الوجـود ، العلة والمعلول . وكل هذه التقسيمات المنطقية مادامت عقلية فهى ممكنة مادام العقل يقبلها ولا يرفضها ، مثل قسمة التصور الى حد ورسم ، والرسم الى تام بالمميز الذاتى وناقص بالمميز العرضى ، وقسمة التصـديق الى قياس واستقراء وتمثيل ، والقياس الى استثنائى واقترانى ، والاستثنائى الى متصل ومنفصل ، والاقترانى الى حملى وشرطى . ثم قسمة الاستقراء الى تام وناقص ، وقسمة التمثيل الى قطعى وظنى . كلها تتبع تحليـل العقل ، وهو الأساس ، وتوجد كلها داخل نظريـة العقل العامة احـد =

١ — **التعريف :** هو الطريق الى التصور . ولما كان عالم أصول الدين لا يعرف تصوراته فلم يركز على التعريف قدر تركيزه على الأدلة في حين أن « التراث والتجديد » يركز على التصورات قدر تركيزه على الأدلة لمعرفة « هل يمكن تصور الله قبل « هل يمكن البرهنة عليه » . وقد تحدث القدماء في موضوعات ثلاث في التعريف .

(أ) معرفة المعرف به تسبق معرفة المعرف ويكون غيره وأجلى منه ، ويكون مساويه في العموم والخصوص . ويكون التعريف بالخصائص المميزة . فان كان التمييز ذاتيا فهو الحد وان كان غير ذاتي فهو الرسم . وان كان الذاتي بالجنس القريب فهو التعريف التام والا فهو تعريف ناقص . ويحد المركب دون البسيط لأن البسيط لا حد له . وواضح أن يستحيل تطبيق هذا التعريف المنطقي في الالهيات لان « ذات الله » لاتساوى أحدا في العموم المطلق ، ولا يمكن تعريفها بالجنس القريب والفصل البعيد لأن لا جنس لها فهي جنس الأجناس ونوع الأنواع . كما انها ليست مركبة حتى يمكن حدها . وأقصى ما يمكن عمله هو التعريف الناقص عن طريق الصفات العرضية وهو الرسم ، أقل درجة في التعريف . خاصة وانه لا يمكن احصاء الخصائص المميزة لها لصياغة حد لها . ويبدو أن التعريف وضع للمنطق ، للموضوعات العقلية الخالصة وليس لأي موضوع « الهي » خاص(٢٥٦) .

(ب) التعريف بالمثال وهو تعريف بالمشابهة مثل التعريف الناقص

=

جوانب نظرية اليقين . ويدخل القياس الفقهي في الاستدلال ويكون هو التمثيل . وبهذا احتوت نظرية المنطق القياس الفقهي . المحصل ص ٣٢ ، طوالع الأنوار ص ٧ ، ص ١٨ ، شرح المقاصد ص ١٢ ، المقاصد ص ٨٨ — ٩٩ .

(٢٥٦) يضع الرازي ثلاثة مبادئ للتعريف : (أ) البسيط لا يعرف ولا يعرف به (ب) الاحتراز عن تعريف الشيء بما هو مثله وبالأخص وعن تعريف الشيء نفسه أو بما لا يعرف الا به . (جـ) تقديم الأعم على الأخص . المحصل ص ٥ — ٦ ، طوالع الأنوار ص ١٤ .

او الرسم وهو الوارد عادة فى معرفة « ذات الله » اذ لا يمكن معرفتهـا بالحد التام ولكن يمكن فقط عن طريق القياس والشبه ، قياس الغائب على الشاهد الذى يؤدى الى التشبيه وهو المستعمل فى علم الكلام عــن قصد أو عن غير قصد ، بوعى او عن غير وعى . ويكون التنزيه بطبيعة الحال هو رد الفعل . ولكن التنزيه ايضا متعلق بالتشبيه لانه رد فعل عليه ، ورفض سالب له ، ومازال يستعمل المفاهيم الانســانية حتى فى صورها الأكثر تجريدا . ولكن يبدو ان المتكلم فى خطابه كان يظـن انه يتحدث بالتعريف الاول وهو فى حقيقة الامر لا يتحدث الا بالتعريف الثانى. فلا سبيل الى الوصول الى الأول على الاطلاق الا عن طريق الثانى .

(ج) التعريف اللفظى وهو توضيــح دلالة لفظ بلفظ آخر اوضــح دلالة ، ويستعمل فى التعريف العام . وتستبعد الألفاظ الغريبة الوحشية وكذلك الألفاظ المشتركة والمجازية بلا قرينة . ومــن ثم يعرف الفــاظ « الذات والصفات والافعال » وباقى الفاظ علم الكلام . والحقيقة انهــا فى غالبيتها الفاظ مشتركة مجازية ، تفيد معانى انســانية ثم اطلقت على « الله » على طريق المجاز بلا قرينة الا من قياس الغائب على الشاهد . فالانسان له ذات وصفات وافعال ثم اطلقت على « الله » فاصبحت الفاظا مشتركة مجازية ، أصلها الحقيقى فى الانســان(٢٥٧) .

٢ — **الاستدلال** : هى طريقة الانتقال من المقدمات الى النتائج وهــو المعنى العام للاستدلال ويتم هذا الانتقال بعدة طرق :

(أ) الاستدلال بالكلى على الجزئى وهو القياس ، وفى هذه الحــالة

---

(٢٥٧) تقام بعض الاعتراضات المنطقيــة على التعريف منهــا انه لا يمــكن معرفة جميع الأجــزاء فربما يند منها شىء وبالتــالى يستعصى التعريف . ويرد على ذلك بأن تصور الأجزاء كاف لحدوث تصور الشىء . كما يعترض بأن المطلوب ان كان مشعورا به امتنع تحصيله وان لم يكن مشــعورا به امتنع طلبه ويرد بأنه يعــرف ببعض اعتباراته . المواقف ص ٣٥ ، المحصل ص ٢٢ ، طوالع الأنوار ص ١١ — ١٤ . انظر ايضا « التراث والتجديد » . رابعا — طرق التجديد ١ — منطق التجديد اللغوى (أ) قصور اللغة التقليدية ص ١٢٧ — ١٣٥ .

يتم الانتقال من « ذات الله » الى غيرها باعتبار انها الكلى . والحقيقة ان ذلك مستحيل لأنها لا يمكن ان تعرف ، ولا يوجد اعم من « ذات الله » يمكن أن يستدل به على ذات الله باعتباره كلا اخص او جزءا . وبالتالى فالقياس المنطقى بهذا المعنى لا يمكن استعماله فى معرفة « ذات الله » .

(ب) الاستدلال بالجزئى على الكلى وهو الاستقراء . فان كان الاستقراء تاما فهو استدلال يقينى وان كان ناقصا فهو استدلال ظنى . وهو طريق الانتقال من الانسان الى « الله » اى من الجزء الى الكل وهو طريق التشبيه وقياس الغائب على الشاهد . ويستحيل أن يكون تاما لان الانسان لن يستقرىء كل الجزئيات للاستدلال بها على « ذات الله » باعتبارها كل الكليات بالاضافة الى انه خطأ فى اتجاه المعرفة . فالانتقال من الجزئى لا يكون الا لجزئى مثله ، دخولا فى العالم وليس خروجا منه(٢٥٨) .

(ج) الاستدلال بالجزئى على الجزئى وهو التمثيل او القياس الفقهى اى مشاركة الجزاين فى علة الحكم . وهو يجوز فى الأشياء والأفعال ولكن لا يمكن معرفة « ذات الله » به لان الله ليس جزءا ولا يقاس على جزء . اما الاستدلال بالكلى (طبقا للحالة الرابعة فى القسمة العقلية) فالكليان جزئيان لدخولهما تحت عنصر ثالث مشترك . ولا يمكن « لذات الله » ككل ان يساويها كل آخر والا كان شركا . ومن ثم يستحيل استعمال هذه الاستدلالات المنطقية فى الفكر « الالهى » (٢٥٩) .

---

(٢٥٨) والقرآن صريح فى استحالة احصاء الاجزاء احصائيا للحصول على المعنى الكلى مثلا « وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها » (١٤ : ٣٤) ، « علم ان لن تحصوه فتاب عليكم فاقرؤوا ما تيسر من القرآن . » (٧٣ : ٢٠) ، ولا يقدر على الاحصاء الكامل اى الاستقراء التام الا « الله » مثلا : « واحاط بما لديهم واحصى كل شىء عددا » (٧٢ : ٢٨) ، « احصاه الله ونسوه » (٥٨ : ٦) ، « لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها » (١٨ : ٤٩) ، « لقد احصاهم وعدهم عدا » (١٩ : ٩٤) ، « وكل شىء أحصيناه فى امام مبين » (٣٦ : ١٢) ، « وكل شىء أحصيناه كتابا » (٧٨ : ٢٩) .

(٢٥٩) المواقف ص ٣٥ — ٣٦ .

٣ — **القياس** : وهو المنهج الرئيسى فى الاســتدلال ، وقلب المنطق وعمدته . وتأتى معظم اشكاله من المنطق الصورى . وكان المتكلمين قد اعتمدوا على منطق الحكماء أكثر من اعتمادهم على منطق الأصوليين بالرغم من اشتراكهم معهم فى «علم الأصول » ، اصول الدين عند المتكلمين واصول الفقه عند الفقهاء . واهم صور القياس خمس :

(أ) الانتقال من حكم ايجابى او سلبى لكل افراد الشىء الى شىء آخر كله او بعضه ، وثبوت نفس الحكم له قطعا . وبلغة المنطق الصــورى ، الانتقال من الكلية الموجبة او السالبة الى الكلى او الجزئى المــوجب او السالب . وهو ما يستحيل فى معرفة « الله » باعتبارها كلا موجبا (اثبات صفات الكمال) أو كلا سالبا (نفى صفات النقص) . ولانه غير معروف بعد فكيف يمكن الانتقال منه الى موجب او سالب آخر ، كلى ام جزئى ؟ .

(ب) الانتقال من حكم لكل افراد الشىء وحكم مقابل لشىء آخر كلى او جزئى فيعلم سلب الحكم الأول عن الشىء الثانى ، اى الانتقال من الكلية الموجبة الى الكلية او الجزئية السالبة عن طريق القلب او التضاد ، ولا يمكن معرفة « الله » أيضا عن هذا القياس لان « الله » لا يمكن معرفته ثم الانتقال منه الى معرفة الآخر . ولكن يمكن افتراضا تعريف « ذات الله » تعريفـــا كليا موجبا ثم قلبه الى عكسه كلا او جــزءا وسلب الحكم عنه . اذا كـــان « الله » حيا يكون الانســـان ميتا سواء كان الانسان الكلى او هذا الانسان المتعـــين .

(جـ) الانتقال من ثبوت أمرين لثالث الى ثبوته فيه سواء كان كليا أم جزئيا . وبلغة الرياضة المساويان لثالث متساويان أو بتعبير أدق المتساويان مع ثالث يكون مساويا لهما . وعلى افتراض معرفة « ذات الله» فانه لا يمكن الانتقال منها الى معرفة شىء آخر نظرا لعدم اشتراك الله مع غيره فى صفاته المطلقة والا وقعنا فى الشرك فى مفهوم المتكلمين .

(د) الانتقال من ملازمة شيئين ، ومن وجود الملزوم الى وجـــود اللازم ، ومن عدم اللازم الى عدم الملزوم . وبلغة التعليل اذا ثبت وجود رابطة علة بين شئين ، اذا وجدت العلة وجد المعلول ، واذا وجد المعلول وجدت العلة ، وهـــو ما يسمى بقياس العلة بلغة الأصول . وهذا يقتضى

اولا معرفة « الله » ثم معرفة أن علاقة «الله» بالعالم علاقة علة بمعلول حتى يمكن استخدام قياس العلة لاثبات وجود « الله » ، طالما وجد العلم ، وهو المعلول ، وجد « الله » لاعتباره علة .

(هـ) الانتقال من المنافاة بين أمرين من وجود أحدهما الى عدم الآخر، وهو اثبات وجود الشيء ثم نفى ضده ، وهو ما يقوم عليه التنزيه باثبات صفات الكمال « لله » ونفيها عن الانسان واثبات صفات النقص للانسان ونفيها عن « الله » .

ويستمر التشعيب فى انواع القضايا وقسمتها الى استثنائية واقترانيه وقسمة الاستثنائية الى متصلة ومنفصلة . ثم تظهر اشكال القياس الأربعة وضروب كل منها سلبا وايجابا ، كلية وجزئية كما هو الحال فى المنطق الصورى (٢٦٠) . ويلاحظ أن كل هذه الأشكال من القياس مستمدة من المنطق الصورى الذى كان نموذجا لنظرية العلم فى علوم الحكمة التى طغت على علم الكلام فى مرحلة البناء الكامل ودخلت فيه ، وليست مستمدة من المنطق الأصولى على ما هو معروف فى علم أصول الفقه ونقده لاشكال القياس القديم وتفضيله القياس الشرعى . كما انها معروضة على نحو نظرى خالص دون بيان وجه استعمالها فى « الالهيات » مما جعل نظرية العلم مقطوعة الصلة بموضوع العلم ، وكأنها غاية فى ذاتها وليست وسيلة لشيء آخر وهو موضوع العلم « الالهى » . تفصل المنهج عن الموضوع وتستعمل المناهج فى الاستدلال على موضوع مفترض سلفا مع انه هو المطلوب اثباته وتأسيسه بنظرية العلم . وتخرج عن نظرية العلم ولا تبدأ ببدايات يقينية اولى لا تسبقها بدايات أخرى نظرا لاستخدامها فى افتراضات مسبقة مستمدة من « الالهيات » . وهل يتم التعبير عن الفكر الدينى بمثل هذا الوعى النظرى المنطقى ؟ هل يقوم المتكلم بالتعبير عن خطابه واضعا اياه فى هذه الأشكال الصورية للقياس ؟ الم يقع الخطاب الكلامى ، بالرغم من نظرية العلم هذه كنظرية فى المنطق ، فى

---

(٢٦٠) يقول الايجى « ولهذه تفاصيل أفرد لها فن » المواقف ص ٣٦ ، طوالع الأنوار ص ١٩ — ٢٤ .

منطق الخطابة والجدل بعيدا عن منطق البرهان ؟ وهل يمكن استعمال هذا القياس بصرف النظر عن مادة نظرية العلم اى التجارب التى يخوضها المتكلم والواقع الذى يعيش فيه ؟ قد تكون الميزة الوحيدة لهذا القياس هو بيان امكانية وضع الخطاب الكلامى فى قضايا منطقية حتى يكون لها معنى ، وكأن الخطاب « الدينى » لا يحصل على معناه الا بتحليل القضايا(٢٦١) .

٤ — **القياس « الدينى »** : ونعنى به ثلاثة ادلة اخرى تعرض القدماء لها وحكموا عليها بالضعف مع انها دعامة الفكر الدينى . اشار علماء اصول الدين الى الاثنين الأولين منها بينما اشار علماء اصول الفقه الى الثالث . ويظهر فيها ابداع نظرية العلم وقدرة الحضارة الجديدة على صياغة منطق جديد فى مقابل المنطق الصورى القديم وهى :

(ا) **قياس الغائب على الشاهد** : وهو قياس انسانى معرفى اذ لا يعرف الانسان ما لا يعرف الا قياسا على ما يعرف ، ولا يتصور اللامرئى الا قياسا على المرئى وبالتالى قياس « ذات الله » على ذات الانسان ، و « صفات الله » على صفات الانسان ، و « افعال الله » على افعال الانسان . وهو طريق التشبيه ، طريق الأشاعرة والمشبهة والمجسمة بوجه عام لا فرق بين الصفة او الموصوف أو بين الصورة والجسم . ويقوم على اثبات علة مشتركة بين الغائب والشاهد حتى يمكن القياس عليها . والحقيقة ان ذلك مستحيل والا وقع المتكلم فى الشرك . « فالله » فى عرف المتكلمين يتفرد وحده بالذات والصفات والأفعال فكيف تكون المشاركة ؟ قد تكون خصوصية الأصل شرطا مثل صفات « الله » المطلقة مثل الخلق والرزق والاماتة والاحياء والحساب وقد تكون خصوصية الفرع مانعا مثل صفات النقص والموت والفناء والعدم والنصب . ولهذا القياس صور منطقية ثلاث :

١ — **الطرد والعكس** : اى وجود الصفة فى الشيئين او غيابها عن واحد وحضورها فى الآخر . والأفضل وجودهما معا . وهما مبحث

---

(٢٦١) وهذا ما قمنا به فى تحليل الذات والصفات . انظر الفصلين الخامس والسادس .

العلة عند الأصـــوليين فبلغتهم دوران العلة والمعلول وجـــودا وعدما ، اذا حضرت العلة حضر المعلول واذا غابت العلة غاب المعلول . وهـــو مبحث أصـــولى خالص لا يتم الا فى الافعال الحسية والامور المرئية التى تخضع للتجريب .

٢ — **السبر والتسقيم** : اى الحصر ثم القسمة ، حصر الصفات الذى قد يكون تاما أو ناقصا ثم التقسيم للبحث عن الصـــفات المشتركة ، وهل يمكن حصر صفات الله ؟ (٢٦٢) .

٣ — **الالزامات** : وهـــو القياس على ما يقول الخصم لعلة فارقة . وهو لا يفيد اليقين ولا الالزام لانه يعتمد على اقوال الخصم الذى قد يمنع علة الأصل وحكمه ويجعله واضـــع الدليل ، ويقيم اليقـــين على الظن . والحقيقة أن هـــذا وارد فى علم الكلام فى منهج الجـــدل الـــذى يعتمد فى مقدماته على مســـلمات الخصـــوم ما دام فى ذلك افحام له ، وانتصـــار عليه (٢٦٣) .

وعلى هذا النحو يبدو قياس الغائب على الشـــاهد مســـتعارا كلية من علم أصول الفقه دون مراعاة لطبيعة الموضوعين « ذات الله وصـــفاته وافعاله » فى علم أصول الدين والاحكام الشرعية فى علم أصـــول الفقـــه والا كنا قد افتراضـــنا سلفا أن موضـــوع علم أصـــول الدين موضـــوع حسى خاضع للتجريب والقياس وبالتالى لا يفترق الأشاعرة عن المشبهة والمجســـمة فى شيء ، أو الاعتراف والتسليم بأنه لا يمكن معرفة « ذات الله وصـــفاته وافعاله » الا قياســـا على ذات الانســـان وصفاته وافعاله

---

(٢٦٢) لا يمكن احصاء صفات الله أو كلامه بنص القرآن « ولله الأسماء الحسنى » (٧ : ١٨٠) ، « قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مددا » (٨ : ١٠٩) ، « ولو انما فى الأرض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله » (٣١ : ٢٧) .

(٢٦٣) أنظر الفصل الأول ، (د) منهجه ، (ب) المنهج الجدلى .

عن قصد أو عن غير قصد ، عن وعى أو عن غير وعى . والاعتراف بالحق خير من التمادى فى الباطل (٢٦٤) .

(ب) قياس الأولى : ولم يذكره علماء اصول الدين فى نظرية العلم كجزء من النظرية كما ذكره علماء أصول الفقه فى نقدهم للمنطق الصورى القديم ووضع منطق أصولى جديد بدلا عنه . ولكن يظهر معناه فى نظرية العلم فى عرض موقف « المهندسين فى الالهيات » اذ أن الغاية فيها (الالهيات) « الظن والأخذ بالأحرى والأخلق » . وهو اقرب الى فعل الشعور منه الى القياس ذى القواعد والأصول . اذا كان الانسان عالما « فالله » أولى بالعلم ، واذا كان الانسان قادرا « فالله » أولى بالقدرة ، واذا كان الانسان حيا « الله » أولى بالحياة ، واذا كان الانسان سميعا بصيرا متكلما مريدا « فالله » أولى بالسمع والبصر والكلام والارادة ، وهكذا فى باقى الأوصاف والصفات (٢٦٥) . فاذا كان قياس الغائب على الشاهد أصل التشبيه فان قياس الأولى أصل التنزيه ولو أن بدايته فى الحس ولكنه يجعل اللامحسوس أولى بصفات المحسوس . فهو فى حقيقة الأمر تشبيه مقنع أو تشبيه يصارع نفسه فى صورة تنزيه ، وتكون قمة انتصاره فى تأكيد التعالى المستمر (تعالى الله عما يصفون) الذى يكمل القياس نهائيا ويطلقه من بدايته الحسية(٢٦٦).

(جـ) ما لا دليل عليه يجب نفيه : ويتفق عليه علماء الأصول ، اصول الفقه واصول الدين . فالدليل على الشىء وجوده . وما الفائدة من وجود شىء لا دليل عليه ؟ وجود الشىء هو البرهان عليه والبرهان على الشىء هو الذى يوجده . فالبرهان علة الوجود ، والدليل أساسه . لذلك كان العلم أساسا هو الاستدلال اثباتا او نفيا ، بالعقل أم بالواقع . وكان

---

(٢٦٤) المواقف ص ٣٧ — ٣٨ .

(٢٦٥) انظر الفصلين الخامس « الوعى الخالص او الذات » والسادس « الوعى المتعين أو الصفات » .

(٢٦٦) المواقف ص ٢٦ وقد فصله ابن تيمية كثيرا فى كتبه المنطقية .

هم المتكلمين نقد أدلة المثبتين لشىء وبيان ضعفها عقلا أو حصرها ثم نفيها واقعاً . ولولا ذلك لانتفت الضروريات لجواز أن تكون هناك أشياء لا نراها ولا دلائل عليها ولانتفت النظريات لجواز معارض للدليل لا نعلمه . ولما كان ما لا دليل عليه لامتناه كان اثباته محالا اذ أن قدرات الانسان تمنع من اثبات شىء لا دليل عليه . واذا كان عدم الدليل فى نفس الأمر ممتنع فذلك يكون دافعا على البحث الدائب عن الدليل وعدم اثبات شىء لا دليل عليه ، وعدم الرضا بالعلم الظنى والمشكوك فيه والجهل ، والوهم ، ودفع المعارض لأن ذلك ضرورى فى القطعيات . والدليل هو الدليل العقلى الخالص الذى يشمل الحس والوجدان والذى لا يعتمد على الايمان بشىء مسبقا والا كان حكما وابتسارا . وذلك يتطلب قدرا من الشجاعة والاعتراف . فوجود الأشياء معرفتنا لها . ومن ثم تكون الأولوية المطلقة للمعرفة على الوجود(٢٦٧) .

٥ — **المقدمات** : وهى مادة العلم التى يتم الاستدلال عليها وهى على نوعين : قطعية وظنية .

(أ) **المقدمات القطعية** : وهى المقدمات التى تنشأ منها نتائج قطعية اذا صح الاستدلال ، وتأتى القطعية من طبيعة مادة المقدمات اليقينية وكأن الصواب والخطأ ليس من صورة العلم وحدها ولكن أيضا من مادته ، وهى سبع :

١ — الأوليات : وهى البداهات التى لا تخلو أى نفس منها بعد تصور الطرفين مثل المسلمات والبديهيات . وتعتمد عليها نظرية العلم فى بداية العلم ، وذلك مثل وجود الانسان ووجود العالم والحقائق الضرورية النظرية أو العملية ومنها شهادات الوجدان التى لا تقل بداهة من أوائل العقول .

٢ — الحدسيات : وهى البديهيات العقلية الخالصة مثل دلالة

---

(٢٦٧) المواقف ص ٣٧ وقد ركز عليه علماء أصول الفقه كثيرا وأيضا ابن تيمية فى كتبه المنطقية .

اتقان الصنعة على الصانع . وهى استدلال مباشر بلا مقدمات وتوسط بل بالقفز من المقدمات الى النتائج مباشرة . وهو مثل الأوليات ولكن مع قدر من الاستدلال الحدسى أو مثل القضايا التى قياساتها معها دون أن تكون متضمنة فيها . وهو ما يدركه الحس او العقل او الوجدان مرة واحدة بلا تأمل او انتظار او تكرار او تحقق . وقد يكون وجوديا كوجود الانسان أو بدنيا كالصحة المرض او « فزيولوجيا » كاللذة والالم او عاطفيا كالغم والفرح او اراديا كالقدرة والعجز او نزوعيا كالارادة والكراهة أو ادراكيا كالادراك والعمى(٢٦٨) . وهناك معارف ضرورية حدسية تخبر عن الواقع بالخطاب الذى يلقيه المتكلم على السامع . والعلم بالانفعالات النفسية عن الآخرين علم بديهى بشرط وجود الامارة مثل حمرة الخجل وصفرة الوجل . والعلم بالمبادىء الخلقية ايضا علم بديهى .

٣ — قضايا قياساتها معها : وهى البديهيات المركبة التى يمكن حلها الى بديهيات بسيطة مثل ان الأربعة تساوى اثنين اى الاستدلال الصحيح الذى يقوم مقام بديهية ويعادل المعارف الفطرية . والحقيقية قد تختلف درجة البداهة لهذه القياسات باختلاف درجة الوضوح والبساطة فيها وهى اشبه بالقضايا التحليلية فى الرياضة بصرف النظر عن درجات التحليل ومدى خطواته .

٤ — المشاهدات : وهى المدركات الحسية التى يحكم العقل بصحتها مع الحذر من خداع الحواس . وظاهر الحس منها يسمى حسيات وباطن الحس منها يسمى وجدانيات . فبالرغم من خداع الحواس الا ان الادراكات الحسية موجودة(٢٦٩) . وهنا تتكرر الوجدانيات مرة ثانية فكأنها فى أوائل العقول وفى الحدسيات وفى القضايا التى قياساتها معها ، وكأنها هى الشامل لمجموعة المعارف البديهية بصرف النظر عن مستوى البداهة ، العقل أم الحس ام الرؤية الحدسية .

---

(٢٦٨) التمهيد ص ٣٧ ، أصول الدين ص ٨ — ٩ ، التحقيق التام ص ٨ .

(٢٦٩) انظر ثالثا — اقسام العلم ، ٣ — اثبات العلم الضرورى .

٥ — المجــربات : وهى المدركات الحسية التى يحكم العقل بصدقها مع تكراراها وتحولها الى عادات وقوانين ثابته . لذلك أصبحت المشـاهدة ومجرى العادات أحد مقاييس الصدق فى علم الأصول وتكرار المدركـات الحسية مثل تكرار المقدمات فى الاستدلال كلاهما يؤدى الى اليقين(٢٧٠) .

٦ — الوهميات فى المحسوسات : وهى المدركات الحسية العادية أو أحكام الحس مثل الحســيات على مستوى العقل مثلا كل جسم فى جهة . ويمكن تسميتها الحدوس الحسية التى قد يكذبها العقل ولكنها جزء مــن المعرفة البشرية ومادة العلم .

٧ — المتــواترات : وهى الأخبار التى يمتنع فى رواتها تواطؤهم على الكذب . ويدخل موضوع التواتر كما هو وارد فى علم أصول الفقه فى نظرية العلم وليس فقط باعتبار الأدلة النقلية أو العقلية النقلية . فالتواتر يؤدى الى العلم الضرورى مثل العلم بوجود المـدن او العلم الاستدلالى مثــل العلم بالتوحيد . يفيد العلم على عكس أنصــار المعــارف الحســية او العقلية أو الذين يجوزون اجتماع الأمة على الخطأ وبالتالى يمنعون ان يكون التواتر أساسا لعلم ضرورى(٢٧١) . وقد فصل علم مصطلح الحديث وعلم أصول الفقه شروط التواتر وافادته لليقين وهى أربعة : اتفاق المتن مع شــهادة الحواس ومجرى العادات منعا للأسرار والخرافات ، وأن

---

(٢٧٠) يضع البغدادى ضمن العــلوم النظرية العلوم بالتجــارب والرياضــيات كعلم الطب فى الأدوية والمعــالجات وكذلك العلم بالحــرف والصناعات . وقد يقع فى هذا النوع ما يستدرك بالقياس على المعتــاد غير أن أصولها مأخوذة من التجارب والعادات . أصول الدين ص ١٤ .

(٢٧١) ينكر السمنية أن التواتر يفيد العلم لاعتمادهم على المعرفة الحسية وحدها . كما ينكره البراهمة لاعتمادهم على العقــل . وينكره النظام لتجويزه اجتماع الأمة على الخطأ . فالأخبار المتواترة لا حجة فيها لأنه يجوز وقوعها كذبا . أصول الدين ص ١١ — ١٢ ، الفصل جـ ٥ ص ١٩٢ — ١٩٣ ، وقد نشأ رد فعل على النظام مؤداه أن ما اتفقت عليه أمتنا بآرائها فهى معصومة بخلاف سائر الأمم ، ولا برهان على هــذا . الفصل جـ ٥ ، ص ١٩٢ .

يكون السند متعدد الرواة مستقلين عن بعضهم البعض ليمنع تواطؤهم على الكذب ، وان يكون العدد كافيا حتى يزيد من احتمال اليقين ، وان يكون انتشار الرواية متجانسا فى الزمان منعا لانتحال الاخبار او لمؤامرات الصمت حول الخبر الصحيح . والمشهور خبر ينقصه تجانس الانتشار فى الزمان اذا كان أولا محصورا ثم انتشر ثانيا وربما كانت المصلحة سببا فى انتشاره . فالمتواترات هى الروايات التاريخية الصحيحة بالاشتراك مع دلائل الحس والعقل . بل انها لا تفيد اليقين بمفردها الا باعتمادها على الحس والعقل . وقد اتى الوحى كمقدمات من هذا النوع . والتواتر ليس جمع آحاد وآحاد بل هو خبر مستقل واحد له وحدته وبناؤه الداخلى لأن مجموع ظنين لا يكون يقينا . يقين خبر الواحد فى عدالة الراوى وضبطه وصدقه . وله شروط خاصة . ولا يهم اعتبار العلم الناشىء عن التواتر ضروريا أم كسبيا فهو ضرورى بمعنى انه معرفة بديهية كمعرفة الحس وبداهة العقل وهو كسبى لأن التواتر يقوم على شروطها مجموعها دليل الحس والعقل والوجدان(٢٧٢) . ويدخل التواتر نفسه كجزء فى نظرية أعم وهى نظرية الخبر وقسمته الى تواتر وآحاد ومتوسط بينهما وهو ما فعله علماء أصول الفقه فى باب الأخبار . ويظهر اثر هذه القسمة فى النظر والعمل على السواء . فالتواتر يورث اليقين فى النظر والعمل فى حين ان الاحاد يورث اليقين فى العمل فقط ، ويكون النظر ظنيا . واذا كان التواتر يورث علما ضروريا والاحاد علما مكتسبا فان التوسط بينهما يقوم على قرائن واستدلالات أخرى . والأخبار كلها من تواتر وآحاد ومستفيض تدخل فى قسمة اعم للخبر من حيث هو خبر الى خبر صادق وخبر كاذب . فالخبر الصادق مطابق للواقع ، والخبر الكاذب غير مطابق للواقع . والخبر هو المعلن بلسان شخص حى مرئى وليس رسالة او تبليغا باطنيا او خارجيا ، اى انها الروايات التاريخية الشفاهية أو المدونة ، وهى أساس

---

(٢٧٢) أصول الدين ص ١١ — ١٢ ، ص ٢١ — ٢٣ ، شرح التفتازانى ص ٣٠ ، ص ٣٥ ، الفصل جـ ٥ ، ص ١٩٢ ، التحقيق التام ص ٨ — ٩ أنظر أيضا رسالتنا
Les Méthodes d'Exégèse.
وأيضا « علم أصول الفقه » ، دراسات اسلامية .

المعرفة التاريخية (٢٧٣) .

وقد اختلف القدماء فى ترتيبها أو فى عددها(٢٧٤) . والحقيقة انه يمكن تصنيفها فى مجموعات ثلاث : الحس ، والعقل ، والخبر . فالحس يشمل المشاهدات والمجربات والوهميات . والعقل يشمل الأوليات والحدسيات والقضايا التى قياساتها معها . ثم يأتى الخبر فى النهاية الذى لا يستقل بذاته ويعتمد على مقدمات الحس الثلاث ومقدمات العقل الثلاث (٢٧٥) .

لم يغفل القدماء تحليلات الشعور ولم تكن تحليلات الشعور غائبة عندهم . فالنظر حركة للنفس نحو المبادىء وترتيبها نحو المطلوب ، النظر عمليتان شعوريتان ، الفكر حركة النفس فى المعانى ، حديث النفس ، والعلم الضرورى علم بداهة الاشياء فى النفس ، والاستدلال نظر القلب للمطلوب ، والايمان تصديق النفس . وهى عظيمة النفع فى العلوم ، مشتركة بين الناس ، يسهل اقناع الآخرين بها . ليس النظر تحليل العقل لذاته والتفكير فى موضوعات صورية خالصة بل هو التأمل والتفكر فى النفس وفى الطبيعة وفى معانى النصوص والآيات . فالموضوع اما نص لغوى أو ظاهرة طبيعية ، والانسان جزء من الطبيعة . النظر نظر فى موضوع ، والموضوع الخارجى يتحول الى موضوع داخلى وجودا وعدما . النظر هو الاعتبار

---

(٢٧٣) اصول الدين ص ١٢ — ١٤ ، ص ١٧ — ١٨ ، النسفى ص ٢٨ — ٣٤ ، الشافعى ص ١٠٠ — ١٠١ ، شرح التفتازانى ص ٢٨ ، ص ٣٥ — ٣٦ ، حاشية التفتازانى ص ٣٩ .

(٢٧٤) يرتبها الايجى كالآتى : ١ — الأوليات ٢ — قضايا قياساتها معها ٣ — المشاهدات ٤ — المجربات ٥ — الحدسيات ٦ — المتواترات ٧ — الوهميات فى المحسوسات ، ويجعل الغزالى مدركات العلوم بستا ١ — الحسيات ٢ — العقل المحض ٣ — التواتر ٤ — القياس ٥ — السمعيات ٦ — مسلمات الخصم ، الاقتصاد ص ١٣ — ١٥ .

(٢٧٥) المواقف ص ٣٨ ، الطوالع ص ٢٦ ، المحصل ص ٥ — ٦ ، المقاصد ص ٤٢ — ٤٤ ، التحقيق التام ص ٨ ، الاقتصاد ص ١٣ ، شرح التفتازانى ص ٢٥ — ٢٦ ، المقاصد ص ٤٤ — ٤٥ .

اى رؤية الدلالة فى الشعور . وموضوعات علم أصول الدين موضوعات شعورية اساسا يمكن تأسيسها عقلا او بناؤها واقعا . هى موضوعات انسانية . التوحيد بناء شعورى ، والحرية تجربة شعورية ، والفعل تحقيق شعورى ، والعمل تحليل شعورى ، والنبوة بعد شعورى ، والمعاد اتجاه شعورى . فبالرغم من ان شهادات الوجدان لم يكن لها قسم خاص فى المقدمات القطعية الا انها موجودة فى كل نوع وكأن الحس والعقل والخبر أبعاد للشعور ، وكأن الشعور يتخارج فى الحس والعقل والخبر (٢٧٦) .

---

(٢٧٦) سأورد هنا عينة من النصوص القديمة التى تبدو فيها تحليلات الشعور عند القدماء مثل « النظر حركة النفس ... ما ابتدىء فى النفس » الانصاف ص ١٤ ، « الاستدلال هو نظر القلب ... العلم الضرورى الذى يلزم نفس المخلوق » التمهيد ص ٣٥ ، « الدليل لما دل بصفته النفسية » الارشاد ص ٧ ، « فكل هذه المعلومات توجد مختزنة فى النفس » التمهيد ص ٣٧ ، « حد المعتزلة العلم بانه اعتقاد الشىء على ما هو به مع توطيد النفس » الارشاد ص ١٣ ، « من حكم المتماثلين وجوب استوائهما فى صفات النفس » الشامل ص ٨٢ ، « المطلوب ان لم يكن مشعورا به استحال طلبه لأن ما لا شعور به البتة لا تصير النفس طالبة له وان كان مشعورا به استحال طلبه » المحصل ص ٤ ، « المقدمتان لا يجتمعان فى الذهن معا لانا متى توجهنا الى حكم مقصود امتنع منا تلك الحالة التوجه الى آخر بالوجدان » المواقف ص ٢٤ ، « يتم العلم عند المعتزلة بركون النفس اليه » المواقف ص ٢٦ ، « الشىء اذا علم اطمأن اليه النفس » المواقف ص ٩٧ ، « اصناف الادراكات ، الأول الحكم بالكلى على الجزئى والثانى وجدانى » المواقف ص ٢٣٤ ، « وأما بطلان الثانى فبالوجدان » المواقف ص ٢٥٩ ، « ما لا تدركه النفس » تحفة المريد ، « صفة للنفس » شرح الخريدة ص ١٢ ، « والراجح أن التصديق غير الجزم لأن مرجعه الكلام النفسانى » تحفة المريد ص ٣١ ، « الايمان هو حديث النفس » حاشية العقيدة ص ١٦ « المعلومية بحكم الوجدان ، العلم من المعانى النفسية فحصوله فى النفس علم به » شرح المقاصد ص ٢٧ ، « تصور العلم حاصل بالوجدان » اشرف المقاصد ص ٣٦ ، « الفكر حركة النفس » شرح المقاصد ص ٥ ، وما اكثر هذه النصوص عند المتقدمين والمتأخرين . والقرآن ذاته حديث شعورى يربط العالم كله بالشعور ويجعل الشعور اليقظ الوعى والاحساس محورا للعالم . وينقد اللاشعور . وقد ذكر لفظ « شعر » فى القرآن ٢٧ مرة كلها فى صيغة النفى (ولكن لا يشعرون) أو (وما يشعرون) نقدا للاشعور واذكاء للشعور . كما أن الشعور له مرادفات عديدة مثل

وفى حياتنا المعاصرة تأخرنا عما عرضه القدماء فغلبنا الخبر على شهادات

=
القلب (١٣٢ مرة) والفؤاد (١٦ مرة) والنفس (٢٩٥ مرة) . وكل منها شرط الادراك الحسى وأساس الوعى بالعالم ، وكل منها له مضمون كموضوع مثلا (فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور) (٢٢ : ٤٦) ، (انا جعلنا فى قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفى آذانهم وقرا) (أفلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها) (٢٢ : ٤٦) ، (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب اقفالها) (٤٧ : ٢٤) ، (ان فى ذلك ذكرى لمن كان له قلب أو القى السمع وهو شهيد) (٥٠ : ٣٧) ، ولكل منها مضمون : أما مضمون سلبى مثل (فيطمع الذى فى قلبه مرض) (٣٣ : ٣٢) ، (سندخل فى قلوب الذين كفروا الرعب) (٣ : ١٥١) ، (ولا تجعل فى قلوبنا غلا) (٥٩ : ١٠) ، (وأشربوا فى قلوبهم العجل) (٢ : ٩٣) ، (فأما الذين فى قلوبهم زيغ) (٣ : ٧) ، (فأعقبهم نفاقا فى قلوبهم) (٩ : ١٤) ، (فينبؤهم بما فى قلوبهم) (٩ : ٦٤) ، (ريبة فى قلوبهم) (٩ : ١١) ، (فى قلوبهم الحمية) (٤٨ : ٢٦) ، (ولا تكتموا الشهادة ، ومن يكتمها فانه آثم قلبه) (٢ : ٢٨٣) ، (يشهد الله على ما فى قلبه وهو الد الخصام) (٢ : ٢٠٤) ، أو مضمون ايجابى مثل (وهو الذى أنزل السكينة فى قلوب المؤمنين) (٤٨ : ٤) ، (والله أعلم ما فى قلوبكم خيرا) (٨ : ٧٠) ، (ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان فى قلوبكم) (٤٩ : ٧) ، ويكون الفؤاد أى الوعى كذلك شرط الادراك الحسى (وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة) (١٦ : ٧٨) ، (ما كذب الفؤاد ما رأى) (٥٣ : ١١) ، أو يكون ذا مضمون (وأصبح فؤاد أم موسى فارغا) (٢٨ : ١٠) ، أو باعث (فاجعل أفئدة من الناس تهوى اليهم) (١٤ : ٣٧) ، أو قيمة (مهطعين مقنعى رؤوسهم لا يرتد اليهم طرفهم وأفئدتهم هواء) (١٤ : ٤٣) ، أو عمل (كذلك لنثبت به فؤادك) (٢٥ : ٣٢) ، أما مضمون الشعور فواضح فى عديد من آيات النفس مثل (تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك) (٥ : ١١٦). (فطوعت له نفسه قتل أخيه) (٥ : ٣٠) ، (فأسرها يوسف فى نفسه ولم يبدها لهم) (١٢ : ٧٧) ، (فأوجس فى نفسه خيفة موسى) (٢٠ : ٦٧) ، (فيصبحوا على ما أسروا فى أنفسهم نادمين) (٥ : ٥٢) ، (وضاقت عليهم أنفسهم وظنوا أنه لا ملجأ من الله الا اليه) (٩ : ١١٨) ، (الله أعلم بما فى أنفسهم) (١١ : ٣١) ، (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم) (٤١ : ٥٣) ، وهذه موضوعات دراسة مستقلة . لا أريد اذن أن يأتى أحد الآن أو فيما بعد من المستشرقين أو العرب المستغربين او يدعى بأثر احد الاتجاهات الفلسفية المعاصرة أعنى الظاهرات « الفينومينولوجيا » فهؤلاء ، مازال الغرب اطارا مرجعيا لهم ونقطة احالة اما لانتسابهم الى الغرب كالمستشرقين
=

الحس وأوائل العقول وأصبح الدليل الوحيد هو « قال الله » و « قال الرسول » فى حين ان الخبر له شروط وفى مقدمتها الاتفاق مع شهادات الحس وبداهات العقل . واسقطنا المدركات الحسية والتحليلات العقلية من مقدماتنا النظرية ، وتحولت شهادات الوجدان الى انفعالات عامة تنم عن ضيق النفس وتبرمها بالبيئة ورفضها للواقع ورغبتها فى الثار والانتقام. فضمر الوحى ، وتحجرت النبوة ، وتقوقع النص داخل نفسه . يتحدث المؤمنون لبعضهم البعض دون ماقدرة على الحوار مع غيرهم واصبحت المقدمات القطعية فى العلم هى مسلمات الايمان أو موضوعات الغيب التى تدخل فيها روايات الدين الشعبى وخيلاته والتى تكون أكبر دعامة للسلطة السياسية وللنظم القائمة . وفى علم الكلام المتقدم كانت هذه المقدمات السبع التفصيلية مجرد اقسام للعلم الضرورى الذى يشمل :

(أ) العلم بالذات وبوجودها ، فهذه هى الضرورة الوجودية او البداهة المباشرة مثل أنا افكر . انا احيا ، انا اكتب ، انا اتنفس ، انا احس، انا موجود .

(ب) العلم بالمدركات الحسية مثل ارى الورقة امامى ، احس بالقلم فى يدى ، أسمع صوتا فى الخارج . وعند بعض القدماء ، قد تحصل بعض المدركات من غير طريق ، مثل حصول ابصار من غير بصر او سمع من غير اذن . وهذا جائز فى المدركات العقلية وحدها التى ليس لها حاسة بل تلك التى تنتج من تحليل العقل او رؤية الشعور ، وهما طريقان للمعارف . وان ادراك الدلالات اداكا مباشرا لا يعنى تدخل افعال خارجية فى الشعور بل تعنى أن الشعور مفتوح بطبعه وخالق بطبعه وقادر على رؤية المعانى رؤية مباشرة . ويستحيل خلق مدركات حسية بلا حواس . ليس كل احساس ادراك ، فالاحساس يلزمه الانتباه حتى يتحول الى ادراك ، والمادة

(=) أو لتغريبهم كباحثينا المستغربين . واكرر التنبيه مرة ومرة وأنا اعلم انه لن يستمع أحد الى قولى وكأن تفريغ الحضارة من مضمونها أحد الوسائل للقضاء على ابداعنا الذاتى . « اللهم هل بلغت اللهم فاشهد » .

الحسية تحتاج الى دلالة . الشعاع الخارجى من الموضوع الى الذات هو الانطباع الحسى يقابله شعاع آخر داخلى من الذات الى الموضوع وهو الادراك . وذلك عمل الشعور وحده (٢٧٧) .

(ج) العلم بأحوال الذات ، فالذات لها أحوال مثل الهم والانفطار وهى المدركات الوجدانية (٢٧٨) .

وبالتالى تكون المعارف أوائل العقول وشهادات الحس ومعطيات الوجدان كما وضح فى علم الكلام المتقدم .

وفى علم الكلام المتأخر ايضا قد ينقسم العلم الضرورى طبقا لكمال العقل الى علمين :

(أ) ما يعد من كمال العقل ويستند الى ضرب من الخبر مثل تعلق الفعل بفاعله (وهذا لا يحتاج الى خبر بل الخبر فى حاجة اليه) . وعلم آخر لا يستند الى ضرب من الخبر مثل العلم بوجود الذات . والحقيقة أن العلم الأول ليس خبريا بل هو علم بديهى ضرورى واذا كان الخبر هنا يعنى النظر والاستدلال فان هذا العلم يظل بديهيا .

(ب) ما لا يعد من كمال العقل ويختلف فيه العقلاء ، وهذا ليس علما (٢٧٩) .

كان المتقدمون على هذا الربط بين الحس والعقل والخبر كمقدمات ضرورية لمادة العلم ومادون ذلك لا يكون علما . وكانت المقدمات القطعية نموذجا للعلم الضرورى واولها المعرفة الحسية الناشئة من الحواس

---

(٢٧٧) انظر رسالتنا L'Exégèse de la Phénoménologie

(٢٧٨) شرح الأصول ص ٥٠ .

(٢٧٩) المحيط ص ١٧ ، شرح الأصول ص ٥٠ — ٥١ ، الانصاف ص ١٤ ، الارشاد ص ١٣ — ١٤ .

السليمة ، المشاهدات والحسيات وتكون احدى المقدمتين فى القيـــاس . وتسمى احيانا مدارك العلوم أو وسائل المعرفة لا المعرفة ذاتها ، وهى ليست الحواسا لعضـــوية بل الادراكات الحسية ولا الاجســـام المدركة كجواهر مستقلة بل الادراكات التى مـــن فعل الذات(٢٨٠) . والعـــلم الشعورى علم اضطرارى بديهى كالعلم الحسى ، وهو ما يجده كل انسان بنفسه ويشعر به دون أدنى شك ، وقد يســـمى احدهما بالآخر فيتساوى العلم بالمدركات مع علم المرء بنفسه مع استحالة جميع المتضادات(٢٨١) .

(ب) **المقدمات الظنية** : اما المقدمات الظنية فهى اربع :

١ ـــ المســـلمات : وهى التى تقبل على انه قد تمت البرهنة عليها من قبل فى مكان آخر . فعلم الكلام ليس علما مستقلا بذاته عن باقى العلوم بل يبنى مقدماته على غيره ، وهى اقل المقدمات الظنية خطورة اذ عليها يعتمد الدعاة . ولذلك تعددت فـــروع علم الكلام واساليبه ومستوياته فهناك علم الكلام العلمى او الرياضى أو الانسانى الذى يبدأ بمسلمات احد هـــذه العلوم ويعتمد عليها . وفى هذه الحالة يكون الفضل للعلوم الأخرى ، ويكون علم الكلام مجرد « متسلق » عليها ، علم كل العصور وكل المفكرين وكل العلوم . ولـــما كانت مقدمات العلوم متغيرة طبقا لاكتشافات كل عصر تغيرت مادة علم الكلام وأصبح مشاعا كالمراة المشاع . ليست وظيفة علم الكلام اكتشـــاف علوم او وضع نظريات ولكن الاعتماد على العلوم والنظريات القائمة لدعوة الناس . فهو مجرد علم اقناعى خطابى جدلى ليس له مادة من ذاته ولا يقـــدم الا الأســـلوب والمـــحاجة .

٢ ـــ المشـــهورات : وهى التى يتفق عليها الجم الغفير من الناس اى المســـلمات الاجتماعية المقبولة فى كـــل مجتمع والتى تعبر عنها الأمثال الشعبية وحكم الشعوب . وهى ايضا متغيرة من عصر الى عصر ، ومن مكان الى مكان ، ومن امة الى امة . وقد لا يتفق البعض منها مع المقدمات

---

(٢٨٠) انظر الفصل الرابع ، نظرية الوجود ، الكيف ، المدركات الحسية .

(٢٨١) التمهيد ص ٣٦ .

القطعية ، مقدمات الحس أو العقل أو الخبر . وقد لا يتفق مع المقدمات الظنية الاخرى مثل المسلمات . وقد تتغير كلية بعد أن يتم نقدها ورفضها ووضع مقابل لها أقرب الى الصلاح واكثر تعبيرا عن روح كل عصر . ويقوم بذلك عادة الرواد والمفكرون الأحرار فى كل عصر . وهى غير محصورة فى عدد معين ، ومتنوعة وعلى جميع المستويات . كثيرا ما تتعارض فيما بينها كما هو الحال فى الأمثال العامية (٢٨٢) .

٣ — المقبولات : وهى التى تؤخذ ممن حسن الظن فيه وتصديقه وامتناع الكذب عليه . وهى أقرب الى التقليد لأنها تقوم على التصديق بمصدر الحكم وليس بالحكم ذاته كما انها أقرب الى الخبر الذى يعتمد على صحة النقل ، وفى الاخبار من الانبياء غنى عنه . وهى الاقوال المأثورة والسير والملاحم ، المشهورات اذن عبارات لغوية تكشف عن عمليات شعورية سابقة عليها مثل التشبيه والتنزيه . وتدل على أنه لا يمكن الحديث عن « الله » أو عن العقائد الا من خلال الثقافة الشعبية أو ثقافة الجماهير والأعراف والعادات والصور الذهنية المتوارثة فى تراث الأمم والشعوب .

٤ — المقرونة بقرائن : مثل نزول المطر بوجوب السحاب ، وهى الاستدلالات الحسية والمشاهدات والمجربات واكثر المشهورات قبولا، ولكنها ظنية لاعتمادها فقط على القرائن الحسية دون بداهات العقول أو

---

(٢٨٢) امثال بعض المشهورات (أ) ليس العدد بأولى من عدد فى قضية مثل الوحدة أو تعلق علم بمعلومين أو قدرة بمقدورين فما المانع من الاثنينية أو التعدد أو تعلق علم أو قدرة بمعلومات أو مقدورات ثلاثة أو أربعة الى ما لا نهاية ؟ (ب) الحكم على المشاركين فى صفة بالمساواة . لذلك نفى المعتزلة قدم الصفات حتى لا تساوى الذات ، وكون الله عالما بعلم حتى لا يساوى علمنا حرصا على التنزيه . (ج) اثبات صفات الكمال لله ونفى صفات النقص عنه سواء فى الذات أو الصفات أو الأفعال وهى كلها صفات مشهورة قد يختلف عليها الناس ، وتتغير من مجتمع الى مجتمع ، ومن دين الى دين . فالجسم صفة نقص فى علم الكلام الاسلامى وصفة كمال فى علم اللاهوت المسيحى . والاختيار غير المسبب ، اختيار الله لبنى اسرائيل صفة كمال فى علم اللاهوت اليهودى وصفة نقص فى علم أصول الدين الاسلامى .

الخبر . مما يدل على أن مادة علم الكلام مستمدة من مشاهدة الحوادث ومجريات الأمور (٢٨٣) .

وهنا تمحى التفرقة بين صورة المنطق ومادته . فلا فرق بين القياس الذى يعطينا صورة الفكر وبين الحسيات والمتواترات التى تعطينا مادة الفكر . ولا فرق فى مادة الفكر بين المقدمات القطعية والمقدمات الظنية . الكل معارف « كلامية » فرق بين صورة الفكر ومادته ، ولا بين مادة ومادة. وهو ما يميز المنطق الكلامى عن المنطق الصورى .

ثامنا : مناهج الادلة :

وتبلغ نظرية العلم ذروتها فى الادلة . اذ ان نظرية العلم فى نهاية الامر هى نظرية فى الدلالة . فالدليل يؤدى الى المدلول ، والمدلول الى الدال ، والدال الى المستدل ، وكلها عمليات شعورية تتم بافعال الشعور(٢٨٤) . الدليل هو ما امكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى معرفة ما لا يصح باضطراره (٢٨٥) . فالعلم الحاصل هو المطلوب او المدلول ، وازدواج الأصلين الملتزمين لهذا العلم هو الدليل ، والعلم بوجه اللزوم هو العلم بوجه دلالة الدليل . وقد يكون الدليل علة او معلولا او الاستدلال باحدهما على وجود الآخر . لذلك تحول موضوع العلة والمعلول الى مبحث مستقل فى « نظرية الوجود » . ويكون النظر فى الدليل اجماليا او تفصيليا ، والواجب على المكلف معرفة العقائد بالدليل الاجمالى . واما التفصيل ففرض كفاية . وقد يكون الدليل هو المرشد الى معرفة الغائب عن الحواس وهو ما يعرف باسم الامارة او الايماءة أو الاشارة أو العلامة أو القرينة او الحال . ويسمى دليلا مجازا نظرا لتشابهه فى الوظيفة مع الدليل . وقياس الغائب على الشاهد يقوم على ادلة من هذا النوع . والفرق بين الدليل والامارة هو

---

(٢٨٣) الاقتصاد ص ١٤ — ١٥ ، طوالع الأنوار ص ٢٥ — ٢٧ .

(٢٨٤) الانصاف ص ١٥ .

(٢٨٥) الانصاف ص ١٥ ، الارشاد ص ٨ ، الاقتصاد ص ١٢ ، المعالم ص ٦ ، المغنى ج ٢ ، النظر والمعارف ص ١٠ .

أن الدليل يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول أما الامارة فهى التى يلزم من العلم بها ظن وجود المدلول(٢٨٦) . وقد يكون الدليل عقليا خالصا أى الفكر والتأمل وقد يكون لغويا نصيا فتكون العبارة أو النطق هى الدليل لانها تعبر عن النظر والتأمل(٢٨٧) ، والبحث فى الدليل العقلى وهو الذى أدى الى البحث فى أنواع الادلة ووجه الدلالة . فالدليل العقلى يلزم من وجوده وجود المدلول . وقد يحدث اللزوم من طرف الى آخر فيكون الاستدلال بالمشروط على الشرط أو بالمعلول على العلة أو بالعلة على المعلول . كما يمكن من البحث عن البرهان ابطال النقيض وهو ما يسمى ببرهان الخلف .

والادلة ثلاثة : أدلة نقلية خالصة وادلة نقلية عقلية أو عقلية نقلية وادلة عقلية خالصة (٢٨٨) . فالمطالب ثلاثة أنواع : الاول ما لا يمتنع

---

(٢٨٦) المحصل ص ٣١ ، المقاصد ص ٩٢ ، شرح المقاصد ص ٩٢ .

(٢٨٧) التمهيد ص ١٩ — ٤٠ ، يحيل الباقلانى الى كتاب « كيفية الاستشهاد فى الرد على أهل الجحد والعناد » مما يدلل على امكانية استقلال نظرية العلم كلها أو بعض اجزاء منها عن علم أصول الدين . ونظرا لأهمية الموضوع فانه كادأن يصبح بابا مستقلا عن نظرية العلم يجعله صاحب المواقف فى الموقف الأول ، فى المرصد السادس كما يجعله فى المقصدين السابع والثامن فى آخر الموقف الأول . المواقف ص ٣٩ — ٤٠ . ويمكن أن يدخل نظرا لأهميته ضمن بناء العلم فى الفصل الثامن عن العقل والنقل .

(٢٨٨) « الدليل اما عقلى بجميع مقدماته أو نقلى بجميعها أو مركب منهما . الأول العقلى ، والثانى لا يتصور أن صدق المخبر لا بنفسه وانه لا يثبت الا بالعقل . والثالث هو الذى نسميه بالنقلى ثم مقدماته القريبة قد تكون عقلية محضة وقد تكون نقلية محضة ، وقد يكون بعضها مأخوذ من العقل وبعضها من النقل فلا باس أن يسمى هذا القسم بالمركب » المواقف ص ٣٩ ، الارشاد ص ٨ ، طوالع الأنوار ص ٢٥ ، « الدليل العقلى ثلاثة انواع : عقلية خالصة أو سمعية خالصة أو مركب منهما » الخلاصة ص ٣ ، « الدليل على ثلاثة أضرب : عقلى له تعلق بمدلوله نحو دلالة الفعل على فاعله وما يجب كونه عليه من صفاته نحو حياته وعلمه وقدرته وارادته . وسمعى شرعى دال عن طريق النطق بعد المواضعة ومن جهة معنى مستخرج من النطق ، ولغوى دال من جهة المواطأة على معانى الكلام ودلالات الأسماء والصفات وسائر الألفاظ » الانصاف ص ٢٥ .

عقلا اثباته ولا نفيه فهذا لا يمكن اثباته الا بالنقل اى الخبر مثل وجـود الاشخاص والمدن . والثانى ما يتوقف عليه النقل مثل وجود « الله » ووجود الرســول وهذا لا يثبت الابالعقل والا لزم الدور لان الوحى يتطلب وجود « اله » يرسل رســولا ، ومن هنا يكون العقل أســاس النقل ليس فقط من حيث قصــد الوحى بل ايضــا من حيث مضمون الوحى والتصــديق به وصــدقه فى الواقع ، وفى هذه الحالة يكون الدليـل مركبا من العقل والنقل أو من النقل والعقل . والثالث مثل الحدوث والوحدة وسائر الامور العــامة فهى امور يمكن اثباتهــا بالعقل اذ تمتنع بالدليـل كما تمتنــع معارضته بالنقل لانهــا غير متوقفة عليه (٢٨٩) .

١ — **نقد الدليل النقلى** : والحقيقة أن الدليل النقلى الخالص لا يمكن تصــوره لانه لا يعتمد الا على صــدق الخبر سندا او متنــا وكلاهمــا لا يثبتــان الا بالحس والعقل طبقــا لشروط التواتر . فالخبر وحــده ليس حجة ولا يثبت شيئــا على عكس ما هو ســائد فى الحركة السلفية المعــاصرة من اعتمادها شبه المطلق على « قال الله » و « قال الرسول »

---

(٢٨٩) « المطالب ثلاثة اقسام : احدهما ما يمكن اى ما لا يمتنــع عقلا اثباته ولا نفيه نحو جلوس غراب الآن على منارة الاسكندرية فهذا لا يمكن اثباته الا بالنقل . الثانى ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع ونبوة محمد ، فهــذا لا يثبت الا بالعقل اذ لو اثبت بالنقــل لزم الدور . الثالث ما عداهما نحو الحدوث اذ يمكن اثبات الصانع دونه والوحدة . فهذا يمكن اثباته إذ يمتنع خلافه عقلا بالدليل الدال عليه وبالنقل لعدم توقفه عليه » المواقف ص ٣٩ — ٤٠ ، وتوجد هذه الاتجاهات الثلاثة عند الحشوية وأهل الظاهر الذين يمثلون الاعتماد على النقل ، وعند الأشاعرة الذين يعتمدون على النقل والعقل ، وعند المعتزلة الذين يعتمدون على العقل . والحقيقة أن الاشــاعرة يعتمدون على النقل والعقل ولكن ابتداء من النقل الذى هو أساس العقل عندهم . والمعتزلة يعتمدون على العقل والنقل ولكن ابتداء من العقل الذى هو أساس النقل عندهم . الاقتصاد ص ٣ — ٤ ، طوالع الأنوار ص ٦ ، المواقف ص ٣٩ ، حاشية الاسفراينى ص ٢ ، تحفة المريد ص ١٣ ، ويشار احيانا الى أهل السنة والجماعة على انهم « هم الذين أحاطوا علما بطرق الاخبار والسنن المأثورة عــن النبى . وميزوا بين الصحيح والسقيم منها ، وعرفوا أســباب الجــرح والتعديل ، ولم يخلطوا علمهم بشىء من اهل الأهــواء الضالة » الفرق ص ٣١٥ .

واستشهادها بالحجج النقلية وحدها دون أعمال للحس أو العقل ، وكأن الخبر حجة ، وكأن النقل برهان ، واسقطت العقل والواقع من الحساب في حين أن العقل أساس النقل ، وأن القدح في العقل قدح في النقل ، وأ الواقع أيضا أساس النقل بدليل « أسباب النزول » و « الناسخ والمنسوخ » . ولا يمكن اثبات صحة الخبر بالمعجزة وحدها ، ولا يمكن تصديقه فقط باثبات الصحة التاريخية عن طريق النقد الخارجي دون الاهتمام بالنقد الداخلي أي بفهمه وتفسيره وايجاد تطابقه مع الحس والعقل ، مع التجربة البشرية الفردية والاجتماعية . الدليل النقلي في حقيقة الأمر هو في نفس الوقت دليل حسي وعقلي فالوحي متعدد الأطراف متشعب في الحس والعقل . وهو وحي وعقل وواقع ، ثلاثة جوانب لشيء واحد ، الوحي احدها ، يقوم على العقل ويرتكز على الواقع . ليس العقل مغلقا على نفسه بل يضم الوحي ، والوحي ليس صوريا بل يقوم على الواقع ، والواقع ليس ماديا مصمتا ولكنه يتقبل الوحي كما يتقبل تنظير الواقع له . بل ان ما يعلم بالقياس والنظر أو بالحس والمشاهدة لا يعلم بالخبر . فالحس والعقل من شروط التواتر . ولا يعطي الخبر جديدا مستقلا عن المعارف الحسية والعقلية . ما عرف بالحس او النظر أو الاستدلال لا نحتاج الى معرفته بالخبر باستثناء « الشعائر » وهي بالنسبة للعقلاء العمل الصالح لأنها بواعث على التقوى . قد يؤثر الخبر وحده في العامة لانها لا تقدر على استعمال العقل وتؤثر الخيال ، ولا تقدر على فعل الحسن لذاته وتجنب القبح لذاته وحاجتها في ذلك الى الخبر . يقين التواتر ليس من الخبر باعتباره خبرا بل من شروط التواتر وفي مقدمتها التطابق مع شهادة الحس والعقل والوجدان وامتناع التواطؤ على الكذب . فالتواتر يتضمن يقينه الداخلي دون حاجة الى صدق خارجي خاصة ولو كان عن طريق هدم قوانين الطبيعة او مناقضة أوائل العقول أو اضطراب في المعارف الحسية عن طريق المعجزات(٢٩٠) .

---

(٢٩٠) « النقليات بأسرها مستندة الى صدق الرسول . فكل ما يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به لا يمكن اثباته بالنقل والا لزم الدور . اما الذي لا يكون كذلك فكل ما كان خبرا بوقوع بما لا يجب عقلا وقوعه كان الطريق اليه النقل ليس الا وهو اما العام كالعاديات أو

والدليل النقلى يقوم على التسليم المسبق بالنص كسلطة او كسلطة الهية لا يمكن مناقشتها او نقدها أو رفضها . فهو دليل ايمانى صرف . يعتمد على سلطة الوحى وليس على سلطة العقل وبالتالى فلا تلزم الا المؤمن بها سلفا ، تلزم المسلمين المؤمنين وحدهم دون المسلمين « غير المؤمنين » ودون سائر أهل الملل والنحل الذين لا يؤمنون بسلطة الوحى . وبالتالى يفقد العلم بهذا الدليل قدرته على الحوار مع الخصوم سواء من الداخل أو من الخارج وهو الذى اتى للدفاع عن العقيدة ضد منتقديها من أهل الزيغ والبدع والاهواء الضالة . فى هذه الحالة لا تنفع الا حجة العقل وحده الذى يشارك فيه الجميع ويسلم ببراهينه وحججه ، فاذا كانت المدارك الحسية والعقلية عامة مع كافة الخلق الا من لا عقل له ولا حس وكان الاصل معروفا فان التواتر بنفسه لا يفيد علما ولا ينفع الا من آمن به ووصل اليه كما أن السمعيات لا تنفع الا من يثبت السمع عنده (٢٩١) . وقد جعل ذلك مهمة المفسر الدفاع عن حقوق « الله » مصدر

= .

الخاص كالكتاب والسنة والخارج عن القسمين ويمكن اثباته فى الجملة ، بالعقل والنقل معا » المحصل ص ٣١ — ٣٢ ، « الدليل اما أن يكون مركبا من مقدمات كلها عقلية وهو موجود ، أو كلها نقلية وهذا محال لأن احدى مقدمات ذلك الدليل هو كون النقل حجة ولا يمكن اثبات النقل بالنقل أو بعضها عقلى وبعضها نقلى وذلك موجود ... الضابط أن كل مقدمة لا يمكن اثبات النقل الا بعد ثبوتها فانه لا يمكن اثباتها بالنقل . وكل ما كان اخبارا عن وقوع ما جاز وقوعه وجاز عدمه فانه لا يمكن معرفته الا بالحس أو بالنقل وما سوى هذين القسمين فانه يمكن اثباته بالدلائل العقلية والنقلية » المعالم ص ٨ — ٩ ، « والدليل ان لم يتوقف على نقل أصلا فعقلى والا فنقلى سواء توقف كل من مقدماته القريبة على النقل أو لا . وقد يخص النقل بالأول ، ويسمى الثانى مركبا . واما النقلى المحض فباطل اذ لابد من ثبوت صدق الخبر بالعقل ، والمطلوب ان استوى طرفاه عند العقل فاثباته بالنقل والا كان توقف ثبوت النقل عليه فبالعقل والا فبكل منهما » المقاصد ص ٩٢ — ٩٣ . أيضا الفصل جـ ٥ ، ص ٢٠٦ ، النسفى ص ٣ — ٢٥ ، شرح التفتازانى ص ٢٥ .

(٢٩١) « وأما المتواتر فانه نافع ولكن فى حق من تواتر اليه . فأما من لم يتواتر اليه ممن وصل الينا فى الحال من مكان بعيد لم تبلغه الدعوة فأردنا أن نبين له بالتواتر ان نبينا وسيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم

النص دون حقوق الانسان . نصب نفسه مدافعا عن حقوق الله ناسيا حقوقه هو كانسان وغير عالم بأن الدفاع عن حقوق « الله » ليس من مهمته ، وبأن الدفاع عن حقوق الانسان هو فى نفس الوقت دفاع عن حقوق « الله » ، وأن اثبات حقوق « الله » دون اثبات حقوق الانسان هو فى حد ذاته انكار لحقوق « الله » . اذ لا تثبت حقوق « الله » وفيها انكار لحقوق الانسان .

ويصطدم الدليل النقلى بمشاكل اللغة والتفسير والفهم . فالنص ليس حجة عقلية بديهية بل هو خاضع لقواعد التفسير ولاصول الفهم ولشروط الادراك ، النص بذاته ليس حجة بل هو مقروء ومفهوم ومفسر ومحول الى فكرة فى زمان محدد أو مكان معين . لا يكون الدليل النقلى دالا الا بعد المواضعة ، ومن جهة المعنى المستخرج من المنطق ظهرت اللغة كأحد مكونات الفكر ، وظهر الدليل اللغوى دالا من جهة المواطأة على معانى الكلام . والدلالة اللفظية لا تفيد اليقين فى علم أصول الدين على عكس ما قد تفيده فى علم أصول الفقه . ومن ثم فالدلائل النقلية كلها لا تفيد اليقين نظرا لاعتمادها على اللغات . ولما كان الدليل مكتوبا فقد ظهرت الرموز والحروف كأحد مكونات الدليل (٢٩٢) . كما

= تحدى بالقرآن ، ولم يقدر عليه ما لم يمهله مدة من يتواتر عنده . ورب شيء يتواتر عند قوم دون قوم » الاقتصاد ص ٢٥ ، أنظر أيضا ارتباط التواتر باليقين الحسى والعقلى وبشروط التفسير والتأويل فى الحصون الحميدية ص ١٠٠ — ١٠١ .

(٢٩٢) « وقد يستدل بتوقيف اهل اللغة لنا ... على أن كل من خبرنا عن الصادقين بأنه رأى نارا أو انسانا وهو من أهل لغتنا يقصد الى افهامنا انه ما شاهد الا مثل ما سمى بحضرتنا نارا أو انسانا لا نحمل بعض ذلك على بعض لكن بموجب الاسم وموضع اللغة ووجوب استعمال الكلام على ما استعملوه ووضعه من حيث وضعوه » التمهيد ص ٣٨ — ٣٩ ، « الدلالة اللفظية غير يقينية » المحصل ص ٢٧ ، « الدليل اللفظى لا يفيد اليقين الا عند تعينه أمور عشرة : عصمة رواة مفردات تلك الالفاظ ، واعرابها ، وتصريفها ، وعدم الاشتراك ، والمجاز ، والنقل ، والتخصيص بالاشخاص والأزمنة ، وعدم الاضمار ، والتأخير والتقديم ، والنسخ ، =

يرتبط الفهم بمعرفة قواعد التفسير ، سواء فى منطق الالفاظ مثل الحقيقة والمجاز ، والظاهر والمؤول ، والمجمل والمبين ، والمحكم والمتشابه ، والمطلق والمقيد الى آخر ما وضعه علماء اصول الفقه . ويساعد ذلك منطق السياق من فحوى الخطاب ولحن الخطاب ، وصلة النص بالواقع فى « أسباب النزول » و « الناسخ والمنسوخ » . وبالتالى فان الحجج النقلية كلها ظنية حتى لو تضافرت واجمعت على شىء انه حق لم يثبت انه كذلك الا بالعقل ولو بحجة عقلية واحدة ، وذلك لاعتمادها على اللغة والرواية والاقيسة ولاحتمال وجود المعارض العقلى . ولا تتحول الى يقين الا بقرائن من الحس والمشاهدة . والقرائن الحسية ليست فقط تدعيما للحجة النقلية بل للحجة العقلية كذلك . فالواقع اساس النقل والعقل على السواء (٢٩٣) . يبدأ الدليل النقلى من خارج العقل وتكون

وعدم المعارض العقلى » المحصل ص ٣١ ؛ « الدلائل النقلية لا تفيد اليقين لأنها مبنية على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف وعدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم الاضمار وعدم النقل وعدم التقديم والتاخير وعدم التخصيص وعدم النسخ وعدم المعارض العقلى ، وعدم هذه الاشياء مظنون لا معلوم والوقوف على المظنون مظنون . واذا ثبت هذا ظهر ان الدلائل النقلية ظنية وان العقلية قطعية » المعالم ص ٩ ؛ « الدليل النقلى ما صح نقله ممن عرف صدقه عقلا وهم الأنبياء . وانما يفيد لنا اليقين اذا تواتر عندنا وعلمنا عصمة رواة العربية وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والنقل والنسخ والمعارض العقلى الذى لو كان لترجح اذ العقل اصل النقل وتكذيب الأصل لتصديق الفرع محال لاستلزامه تكذيبه أيضا » طوالع الأنوار ص ٢٨ ؛ « ولا خفاء فى افادة النقلى الظن . واما افادته اليقين فيتوقف على العلم بالوضع والارادة وذلك بعصمة رواة العربية وعدم النقل والاشتراك والمجاز والاضمار والمعارض العقلى اذ لابد معه من تاويل النقل لأنه فرع العقل فتكذيبه تكذيبين . نعم قد تنضم اليه قرائن تنفى الاحتمال فيفيد القطع بالمطلوب وينفى المعارض كما فى العقليات » المقاصد ص ٩٤ ، ٩٥ ؛ « وقد لحق بهذا الباب دلالات الكتابات والرموز والاشارات والعقود ، والدالة على مقادير الاعداد وكل ما لا يدل الا بالمواطأة والاتفاق » الانصاف ص ١٥ .

(٢٩٣) « الدلائل النقلية هل تفيد اليقين ؟ قيل : لا ، لتوقفه على العلم بالوضع والارادة . والأول انما يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف ، واصولها تثبت برواية الآحاد ، وفروعها بالاقيسة ، وكلاهما ظنيان .

وظيفة العقل مجرد الفهم فى أحسن الحالات أو التبرير فى أسوأ الحالات . الدليل النقلى اذن يقضى على وظيفة العقل فى تحليل الوقائع وعلى طبيعته المستقلة . وكيف يكون العقل وسيلة للمعرفة ويبدأ الدليل النقلى ؟ وكيف يبدأ الدليل النقلى وحجته لم تعلم الا بالدليل العقلى ؟ وكيف اذا تعارض النقل العقل فمن الحكم ؟ لا يكون الا العقل . وكيف اذا تعارض النقل والعقل ؟ يكون اثبات العقل وتأويل النقل ، فالعقل أساس النقل . ان النص لا يثبت شيئا بل هو فى حاجة الى اثبات فى حين لا يقف شىء غامض امام العقل ، فالعقل قادر على اثبات كل شىء أمامه أو نفيه . لا مفر اذن من البداية بالدليل العقلى ، فالعقل أساس النقل . وكون النقل حجة بداية عقلية(٢٩٤) . ان النقل لا يعطى الا افتراضات يمكن التحقق

= والثانى يتوقف على عدم النقل والاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والتقديم والتأخير . والكل لجوازه لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن . ثم بعد الأمرين لابد من العلم بعدم العارض العقلى . اذ لو وجد لقدم الدليل النقلى قطعا اذ لا يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ،وتقديم النقل على العقل ابطال للأصل بالفرع ، وفيه ابطال للفرع . واذا ادى اثبات الشىء الى ابطاله كان مناقضا لنفسه فكان باطلا . لكن عدم المعارض العقلى غير يقينى . اذ الغاية عدم الوجدان وهو لا يفيد القطع بعدم الموجود . فقد تحقق أن دلالتها تتوقف على أمور ظنية فتكون ظنية لأن الفرع لا يزيد على الأصل فى القوة . والحق انها قد تفيد اليقين بقرائن مشاهدة او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات . فانا نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوهما فى زمن الرسول فى معانيها التى تراد منها الآن . والتشكيك فيه سفسطة . نعم ، فى افادتها اليقين فى العقليات نظرا لانه مبنى على انه هل يحصل بمجردها الجزم بعدم العارض العقلى ؟ وهل للقرينة مدخل فى ذلك ؟ وهما مما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه » المواقف ص ٤٠ ، انظر أيضا فصل الوحى والعقل والواقع فى رسالتنا Les Méthodes d'Exégèse. وأيضا التمهيد ص ٤١ ، شرح التفتازانى ص ٣٠ — ٣١ ، الاقتصاد ص ٤٥ ، « الدلائل النقلية لا تفيد لانها لفظية فلا تعارض الأدلة العقلية المفيدة » القول المفيد ص ٨٩ .

(٢٩٤) « بقضية العقول وبديهيها عرفنا الأشياء على ما هى عليه ، وبها عرفنا الله وصحة النبوة وهى التى لا يصح شىء الا بموجبها . فما عرف بالعقل فهو واجب فيما بيننا نريد فى الوجود فى العالم . وما عرف =

من صـــدقها فى العقل ومن صحتهـــا فى الواقع ، كما يعطى حدوسا يمكن البرهنة على صدقهـــا بالعقل وعلى صحتها فىالتجارب اليومية ، ويكون المحك فى النهاية العقل والواقـــع . العقل وحده وسيلة التخـــاطب ، والواقع وحده هو القدر المشـــترك الذى يراه جميع الناس ، فالاستدلال العقلى والاحصـــاء الاستقرائى دعامتا اليقين .

وكلمـــا تطور علم الكلام قل اعتمـــاده على النص وزاد اعتماده على العقـــل ، كما حـــدث بعد القرن السـادس عندما اعتمد اعتمادا كليا على العقل حتى أصبح وريثـــا لعلوم الحكمة مستمدا مادته ومنهجه ونظريته فى العلم ومصطلحاته منهـــا . وكان نقد علوم الحكمة فى القرن الخـــامس والدعوة الى التصـــوف أدى الى هروب الحكمة فتلقفها التوحيد فى علم الكلام المتأخر ثم تلقفهـــا التصوف فى القرنين الســـادس والســـابع فى التصوف الالـهى . وقد كان هذا الاعتماد وقتيا لان علم التوحيد اعتمد فيما بعد على أصـــول الفقه وعلى علوم التصـــوف . وكما اختلطت مقدماته من قبل بالمنطق والحكمة فقد اختلطت فيما بعد باصول الفقه وبالتصوف(٢٩٥) .

بالعقل أنه محال فهو محال فى العالم ، وما وجد بالعقل امكانه فجـــائز يوجد ، وجائز ان لا يوجد » الفصـــل جـ ١ ، ص ٦٣ ، « العقـــل الذى عرفنا به الله ولولاه ما عرفناه . ومن اجاز هذا كان كافرا او مشركا ، ومن ابطل العقل فقد أبطل التوحيد اذ كذب شاهده عليه اذ لولا العقل لم يعرف الله احد . الا ترى المجانين والأطفال لا يلزمهم شريعـــة لعدم عقولهم ؟ ومن جوز هذا فلا ينكر على النصارى ما يأتون به خلاف المعقول ولا على الدهرية ولا على السوفسطائية ما يخالفون به العقول » . الفصل جـ ١ ص ٦٥ .

(٢٩٥) تتضح المقدمات المنطقية الفلسفية فى « المواقف » ، « طوالع الأنوار » ، « المقاصد » ، وتتضح المقدمات الفقهية والصوفية فى « الدر النضيد » ، « الخريدة البهية » . ويستشهد صاحب القول المفيد بأقوال ابن عربى والشافعى لبيان حدود العقل مثلا قول ابن عربى :

على السمع عولنا فكنا أولى النهى ولا علم فيما لا يكون عن السمع

وايضا قوله :

كيف للعقـــل دليـــل والـــذى قد بنـــاه العقل بالكشف انهـــدم

وفى الشروح والملخصات ظهر العقل من اجل ايجاد اتساق الخطاب مع نفسه بمزيد من الاستدلال دون اضافة واقع جديد حتى انزوى العقل فى النص ولم يخرج منه . اتسق الفكر ، وامكن التعبير عنه فى قضايا عقلية معدودة والاسهاب فيها بايجاد الدلالة العقلية عليها ثم التدليل على الادلة ثم التدليل على التدليل الى ما لا نهاية حتى اصبح العقل بلا موضوع الا ذاته . فالاعتماد على العقل الخالص بلا واقع اجتماعى للناس صورية خالصة تعبر عن البيئة الثقافية القديمة . بل لقد تحول التصوف الى حجة مضادة للعقل وهادمة له ، وبالتالى ثم القضاء على أساس العلم .

ويعطى الدليل النقلى الاولوية للنص على الواقع ، فهو بداية من خارج الواقع وكأن النص هو الواقع مع أن النص فى بدايته واقعة معروفة فى أسباب النزول . يغفل الدليل النقلى ليس فقط الواقعة الجديدة المشابهة بل ايضا الواقعة الاولى وبالتالى يستخدم النص طائرا فى الهواء بلا محل ، يخلقه واقعة من نفسه ، فيظل فارغا بلا مضمون . ينغلق النص على ذاته أو يستعمل فى غير موضعه طبقا للهوى والمصلحة كواقع بديل . ان النص بطبيعته مجرد صورة عامة تحتاج الى مضمون يملؤها . وهذا المضمون بطبيعته قالب فارغ يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته

=

فنجاة النفس فى الشرع فلا	تيك انسانا رأى ثم حرم
واعتصم بالشرع بالكشف فقد	فاز بالخير عبيد قد عصم
اهمل الفكر فلا تحفل به	واتركنه مثل لحم فى وضم
ان للفكر مقاما فاعتضد	به فيه تلك شخصا قد رحم
كل علم يشهد الشرع له	هو علم فيه فلتعتصم
واذا خالفه العقل فقل	طورك الزم مالك فيه مذم

وقال الشافعى : ان للعقل حدا ينتهى اليه كما أن للبصر حدا ينتهى اليه ، وقال الغزالى « تستبعد أيها المتكف فى عالم العقل ان يكون وراء العقل طور قد يظهر فيه ما لا يظهر فى العقل ... ومع ذلك فالله ارسل الرسل واظهر على أيديهم المعجزات التى دلت دلالة ضرورية قطعية على صدقهم واستحالة الكذب عليهم فكانت افادة اقوالهم التى تعين مرادهم منها بالقرائن المشاهدة او المنقولة » القول المفيد ص ٩٠ — ٩١ .

التى هى بنــاء الحياة الانسانية التى عبر فيهــا الوحى فى المقاصـــد العامة . ومن ثم فالتأويل ضرورة للنص . ولا يوجد نص الا ويمكن تأويله من اجل ايجـاد الواقع الخاص به . لا يعنى التأويل هنا بالضرورة اخراج النص من معنى حقيقى الى معنى مجــازى لقرينة بل هو وضــع مضمون معــاصر للنص ، لان النص قالب بدون مضمون . التأويل هنـــا ضرورة اجتماعية من اجل تحويل الوحى الى نظام بتغيير الواقع الى واقع مثالى . حتى النصـــوص الجلية الواضحة التى لا تحتاج فى فهمها الى تأويل او الى سبب نزول بل الى مجرد الحدس البسيط ، حتى هذه النصوص لفهمهـــا حدسا تحتاج الى مضمون معاصر يكون اساس الحدس . وبدون هـــذا المضمون المعاصر لملء النص الجلى لا يمكن رؤيته حدســا . وقد حــوت النصوص انماطا مثالية للوقائع يمكن ان تكون اصولا لمجمـــوع الوقــائع الجديدة اللامتناهية ، وتلك هى مهمة القياس الشرعى . العلاقة اذن ليست بين العقل والنقل وحــدها ولكنها علاقة ثلاثية بادخال طرف ثالث هـــو الواقع يكون بمثابة مرجع صـــدق وتحقيق لو حدث اى تمــارض بين العقل والنقل . ولا يكـــاد يتفق اثنان على معنى واحد للنص فى حين ان استعمال العقل او اللجوء الى الواقع يمكن ان يؤدى الى اتفاق . ولا تستطيع اللغة وحدها ان تكون مقياس فهم النص والتوفيق بين المعانى . تحتــاج الى حدس وهو عمل العقل او الى تجربة وهو دور الواقع . فالواقع واحـــد لا يتغير . ولا يمكن الخطأ فيه لانه واقع يمكن لاى فرد ان يتحقق من صـــدق الحـــكم عليه . وان كل اختلافات الاحـــكام على الواقع انما ترجع فى الحقيقة الى اختلافات فى مقاييس هذه الاحـــكام واسسهـــا وليس الى موضـــوع الحكم . وغالبا ما تكون هذه الاسس ظنونا او معتقـــدات او مسلمات على احسن تقدير او مصالح واهواء ورغبات وسوء نية على اســـوء تقدير . وفى حقيقة الامر الفكر هو الواقع ، والواقع هو الفكر ، وليس لاحدهما اولوية زمانية على الآخر او اى نوع من الاولوية من حيث الشرف والقيمة . الفكر واقع متحرك والواقع فكر مرئى . وكل فكر لايتحقق فى الواقع لا يكون الا هوى او انفعالا ذاتيـــا ، وكل واقع لا يتحول الى فكـــر يكون واقعا مصمتا او واقعا ناقصا .

واولوية النص على الواقع تعطى الاولوية للتقليد على التجـــديد ،

وللماضى على الحاضر ، وللتاريخ على العصر (٢٩٦) . يرجع التاريخ الى الوراء لانه مازال يعتمد على سلطة الوحى وامر الكلمة ، ومازال يتطلب الطاعة المطلقة لمجرد الامر فى حين أن اكتمال الوحى يعنى بداية العقل وان الوحى ما هو الا تعبير عن كمال الطبيعة وكمال الانسان . منهج النص يحيل الشعور الى شعور سلبى خالص ، يجعله مجرد آلة لتنفيذ الاوامر دون تعقيل لها أو حتى ايمان شخصى بها (٢٩٧) . والتقليد ليس منهجا عقليا أو نقليا بل هو من مضادات العلم . وتقدم العلم مرهون برفع التقليد (٢٩٨) .

ولما كان النص فارغا الا من الوقائع الاولى التى سببت نزوله فان كثيرا ما تتدخل الاهواء والمصالح الشخصية والظنون والمعتقدات لتملأ

---

(٢٩٦) « قولنا الذى نقول به ، وديانتنا التى ندين بها التمسك بكتاب ربنا وبسنة نبينا وما روى عن الصحابة والتابعين وائمة الحديث ونحن بذلك معتصمون ، وبما كان يقول به محمد بن حنبل قائلون ولمن خالف قوله مجانبون لأنه الامام الفاضل والرئيس الكامل الذى أبان الله به الحق ورفع به الضلال وأوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين وزيغ الزائغين وشك الشاكين ... وجملة قولنا انا نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وما جاء من عند الله وما رواه الثقات عن رسول الله لا نرد من ذلك شيئا » الابانة ص ٨ .

(٢٩٧) لذلك يستشهد الأشاعرة دائما بالآتى : (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) ، (فليحذر الذين يخالفون أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب اليم) ، (ولو ردوه الى الرسول واولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم) ، (وما اختلفتم فيه من شىء فحكمه الى الله ، فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول) ، (انما كان قول المؤمنين اذا دعوا الى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا) ، ، وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول) الابانة ص ٥ — ٦ .

(٢٩٨) فى آخر « الحصون الحميدية » يحمل الشيخ حسين افندى الجسر على منهج التقليد ويدعو الى الدليل العقلى باستثناء تقليد الرسول المعصوم أو تقليد علماء الامة فى تفسيرهم للنصوص بالدليل القاطع . فيقوم بخطوة الى الامام وخطوة الى الخلف . والدليل القاطع يمحو التقليد . ويستعمل حجة الغزالى القديمة ضد الفلاسفة الذين يحسنون القول فى الرياضيات فيحسب الناس أن كلامهم كذلك فى الالهيات . الحصون الحميدية ص ١٠١ — ١٠٣ .

النص وليست مقاصد الوحى ذاتهـا . ومن ثم يتحول النص الى مجرد قناع يخفى وراءه الاهـواء والمصـالح والنزعات والرغبات والميـول . وتتمثل الخطورة اكثر فأكثر فى موضـوعات السياسة كما يبـدو ذلك فى استعمال منهج النص فى الامامة عند القائلين بأن الامامة بالنص . فقد نص الكتاب على امامة شخص بعينه وجعلهـا فى سلالته . ومن ثم يعارض منهج لنص مبدأ الوحى فى الشـورى والخروج على الامام العاصى . والنص سـلاح ذو حدين . يمكن استعماله وتوجيهه ضد قائله وقلب الحجـة النقلية عليه . يستطيع صاحب كل مذهب ان يعتمد على نص وان يجد له نصـا فى الكتاب يؤيده بل يستطيع أنصـار المذاهب المتعارضة ان يجدوا جميعهم نصـوصا لتاييدهم اما عن حسن نية او سـوء نية مهمـا كانت هناك من مناهج للتعارض والتراجيح . وفى حقيقة الامر يخضع منهج النص للاختيار الاجتماعى والسياسى للنصـوص . فقد حوت النصـوص كل شىء . ويمكن لكل فرد أن يجد فيها ما يبغى وما يهوى . صحيح أن هناك مقاييس موضوعية ، مثل مبادىء اللغة واسباب النزول والمصـالح العامة ولكن مع ذلك لا يخلو استعمـال النص عن هوى أو رغبة او ميل او مصلحة بصرف النظر عن درجتهـا خاصـة ام عامة . ولا يعنى ذلك بالضرورة سـوء النية . ولكن كل فرقة تود نصرة آرائهـا بالاعتماد على سلطة النصوص فتختار ما يوافق هواها . النص فى الحقيقة تابع لشىء آخر هو الراى أو الهـوى أو المزاج . فهو يستعمل خادما لا مخدوما ، وتابعـا لا متبوعا . وعموم النص تعطيه القدرة على خـدمة الجميع على قـدم المساواة . يعرض النص خدماته على الجميع . ويمكن اثبـات شـيئين متعارضين من فريقين مختلفين بنفس النص . كل منهما يرى فيه نفسـه ويسقط عليه ما يريد (٢٩٩) . لذلك يؤدى استعمال منهـج النص الى

---

(٢٩٩) « فباطل ما صرفوه بظنونهم » الفصـل جـ ٣ ، ص ٣٥ ، « انما تلونا جميع الآيات على نسقها واتصالها خوف أن يعترضوا بالآية ويسكتوا عن قوله « يخرصون » فكثيرا ما احتجنـا الى بيان مثل هـذا الاختصار على بعض الآية دون بعضها من تمويه » الفصل جـ ٣ ، ص ١١٣ ، « وكذلك فربما تعلقوا فى الدلالة على مذاهبهم على ذكر أمثلة فى الشاهد ، فمنها ما يدعون وجوده ، ومعلوم من حالة أنه لا يوجد ، بل هو محـال ، ومنها ما يوجد ولا يتعلق به الحكم الذى يدعـون ثبوته » المغنى جـ ١٤ ، الأصلح ص ٥٥ .

احساس باليقين المطلق والحق المسبق فيؤدى الى التعصب وعدم الاستعداد للتنازل عن شيء أو تغيير الموقف أو الفهم المتبادل أو السماع للغير . وكثيرا ما يؤدى الى القطيعة فى النظر . يوجه السلوك فيؤدى الى الامتثال والتحزب والفرقة والحمية والتكفير . يؤدى الى ضيق الافق والحنق والى سرعة اتهام المخالفين بالكفر والالحاد والخروج على الدين وعلى الدولة ويستحيل معه تجميع الامة على فكرة أو هدف فيقضى على الوحدة الوطنية .

ومع ذلك فقد يكون لمنهج النص أحيانا وفى فترات تاريخية محددة بعض الاثر والفاعلية . فالعكوف على النص يؤدى الى العثور على امكانياته اللامحدودة وفهم معانيه المتضمنة فيه والتدقيق فى هذه المعانى واخراج الكامن منها دون نسيانه أو لفظه أو اهماله جانبا باعتباره تاريخا مدونا أو تراثا مكتوبا أو أساطير الاولين . ويؤدى ذلك الى ايجاد منطق للنص ، منطق لغوى يكون وسيلة لاحكام المعانى حتى لا يقال فيه بالظنون ، ومنطق عملى لتوجيه السلوك ، ومنطق واقعى لفهم العالم وتغييره . وربما يؤدى ذلك الى عثور على منطق داخلى للنص يكون منطقا للوحى ثم استعماله لنقد كل أنواع المنطق الاخرى صورية أو مادية أو كشفية . لذلك قام الفقهاء ، حملة النص ، بنقد المنطق القديم ووضع منطق جديد باسم النص (٣٠٠) .

وقد يمتاز منهج النص بأنه يبدأ ببداية تجعل عمل العقل قائما على اساس يقينى ، وتحمى نشاط العقل من التشعب والتشتت والتقلب والتذبذب كما تحميه من الظنون والأوهام والمعتقدات والشكوك والمصالح والأهواء . يقوم النص هنا بدور الأوليات أو البديهيات . هذه الوحدة الفكرية الأولى تظهر فى الالتزام العملى بوحدة الأمة وبمنهج الجماعة وعدم

---

(٣٠٠) مثل محاولات ابن تيمية العديدة لنقد المنطق الارسطى فى « نقض المنطق » ، « الرد على المنطقيين » وتلخيص السيوطى فى « ترجيح اساليب اليونان على منطق اليونان »

اللجوء الى الراى الشخصى الا بعد مشورة الجماعة . فالآخر له وجـود معرفى وله وظيفة معرفية . والحقيقة تكون أكثر يقينا فى شعور الجماعة وتكون أكثر قابلية للتحقيق والتصديق والمراجعة .

وقد يعطى منهج النص بعض الشجاعة والقوة على الرفض الحضارى اذا ما تخلت الجماعة عن النص واتبعت التقليد ، وابتعدت عـن المركز وقبعت فى المحيط . يقوم منهج النص هنا بعملية تطهير ، ويعيد المجتمع الى القلب من الأطراف ، ويعود الى الناس الايمان بالنص فى مواجهـة اعمال العقل ، وترجع الحضارة الى الأنا فى مواجهة الآخر ، تحافظ على الهوية ضد « التغريب » او « التفريق » ، والدفاع عن الاصالة فى مواجهة دعوى المعاصرة والتحديث . يكون منهج النص عاملا مطهرا كلما تكاثرت النظريات العقلية وتراكمت فوق الواقع حتى أوشك النص على النسيان فينتفض النص ويقوم بحملة نقدية ضد تراكمات العصور . وينشط العقل من جديد ناقدا نفسه او مدافعا عن حقه فى البداهة او منظرا من جديد . وهذه الانتفاضات عمليات حضارية طبيعية تجدد بها الحضارة نفسها من ذاتها ثم تنشأ المشكلة من جديد الى أن يسـير النص الى العقل (علوم الحكمة) او الى القلب (علوم التصوف) او الى الواقع (علم اصـول الفقه) او الى العقائد (علم اصول الدين) . عملية « الامتداد الحضارى » ليست تقليدا وتبعية للآخـرين ، وعملية « الانكماش الحضـارى » ليست رجعية ومحافظة وتخلفا بل هما عمليتان ضروريتان فى كل حضارة ، كل منهما تعبرعن ضرورة وواقع وحاجة ، وتدرا اخطارا مخالفة للاخرى (٣٠١).

---

(٣٠١) لذلك وصف اهل السنة انفسهم بأنهم اهل السنة او اصحاب الحديث واهل الاثر وبأنهم « ينكرون الجدل والمراء فى الدين والخصومة فى القدر ، والمناظرة فيما يتناظر فيه أهل الجدل ، ويتنازعون فيه من دينهم بالتسليم بالروايات الصحيحة ، ولما جاءت به الآثار التى رواها الثقـات عدلا عن عدل حتى ينتهى ذلك الى الرسول ولا يقولون كيف ؟ ولا لم ؟ لان ذلك بدعة » مقالات جـ ١ ، ص ٣٢٢ وفى مقابل ذلك يصفون المعتزلة والفلاسفة وكل من قام بعملية التمثل والاحتواء الحضـارى ويتهمونهم بالتقليد « فنبذ كثير ممن غلبت عليه شقوته ، واستحوذ عليهم الشيطان ، سنن النبى وراء ظهورهم ، ومالوا الى اسـلاف تلدوهم بينهم ، ودانوا بديانتهم ، وابطلوا سنن الرسول ورفضوها ، وانكروها وجحدوها افتراء

=

أما الدليل النقلى العقلى أو العقلى النقلى فانه لا وجود له لأن كل وسط أقرب الى أحد الطرفين ، وهو أقرب الى النقلى منه الى العقلى وينتهى فى الغالب فى حالة التعارض الى تغليب النقل على العقل وهدم العقل . ويصعب التركيب بين النقل والعقل لأنهما متضادان . النقل به كل حدود الرواية واللغة والتفسير والعقل موطن البداهة والوضوح والتمييز . والاتساق الفكرى للخطاب العقلى لا يسمح بكسره أو قطعه بأدلة خارجية . واليقين الداخلى مكتف بذاته لا يحتاج الى يقين خارجى زائد .

٢ — **الدليل العقلى :** لم يبق اذن الا الدليل العقلى ، والعقل هنا بمعناه الشامل الذى يشمل الحس والعقل والخبر . غرض التحليل العقلى هو عرض النص ذاته على المستوى العقلى الخالص ودفع المعارض العقلى بل وتخيله والرد عليه سلفا حتى ليعد تحليل العقل من ادق ما قدمه علماء أصول الدين من اتساق نظرى . تقوم القسمة العقلية بعرض الموضوع أولا على المستوى النظرى واحتمالاته المختلفة ثم يقوم

منهم على الله » الابانة ص ٦ ، « ان الكثير من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم الى تقليد رؤسائهم ومن مضى من أسلافهم » الابانة ص ٦ — ٧ ، ويناشد أهل السنة المعتزلة بأن « مخالفتك للسلف وخروجك من العلم ورجوعك الى الجهل الذى هو أولى بك ، وقولك فى حجتك : روى سديف الصرفى وفلان وفلان كذا وكذا وأهل العلم فى الآفاق يرون ذلك ويكذبونك من لدن الرسول الى أن تقوم الساعة . . . وليس على وجه الارض شخص يعدل على السنة والجماعة والالفة الا كان متبعا لهواه ، ناقصا عقله ، خارجا عن العلم والتعارف » التنبيه والرد ص ١٢ ، ويمثل الامام أحمد بن حنبل هذا التيار وموقفه من خلق القرآن والتزامه بالنص . وقد قام الأشعرى بذلك باثبات العقائد نصا فى « الابانة » والرازى فى « أساس التقديس » . واستأنفته الحركة السلفية الممثلة فى مدرسة ابن تيمية وابن القيم . ويمثل محمد بن عبد الوهاب فى « كتاب التوحيد » نفس الموقف وتوجيه النص نحو الواقع مباشرة كما تفعل الحركة السلفية المعاصرة وكما هو واضح فى كتاب « الفريضة الغائبة » لمحمد عبد السلام فرج مفكر جماعة الجهاد . انظر دراستنا عن « الحركة السلفية المعاصرة » فى الدين والثورة فى مصر (٢) اليسار الدينى .

العقل بتفنيد كل احتمال حتى يبقى احتمال واحد ممكن بضرورة العقل . وهو ما يحدث ايضا على مستوى التجربة فى الأصول ومناهج البحث عن العلة والمعروفة بطريقة السبر والتقسيم أى تحليل السوامل ثم عزل العوامل غير المؤثرة لمعرفة العامل المؤثر . لذلك دخلت نظرية « العلة والمعلول » ضمن « الأمور العامة » فى « العلوم » . والقسمة العقلية هى فى الحقيقة الجوانب المختلفة للموضوع والذى ينكشف فى الشعور بعد تحليله .

ميزة الدليل العقلى انه يبدأ ببداية يقينية هو وضوح العقل وبداهته فلا يحتاج الى ايمان مسبق بأى نص . يقضى العقل على كل لبس فى فهم النصوص كما يقضى على كل تفسير حرفى أو مادى له او أى تفسير يضع المبادىء الانسانية العامة موضع الخطر . العقل هو الوريث الشرعى للوحى . ولما اكتمل الوحى فان العقل هو التطور الطبيعى له . منهج العقل اذن هو الاستمرار الطبيعى للنبوة ، والتطور الطبيعى لها . العقل هو الوسيلة لفهم السلوك حتى لا يكون الانسان مجرد آلة لاطاعة الأوامر . يفهم العقل اساس السلوك ودافعه وباعثه حتى ينبعث منه السلوك عن طبيعة ، ويصدر منه الفعل عن تمثل واقتناع . منهج العقل منهج انسانى مهمته الدفاع عن حقوق الانسان ، العقل والحرية والشورى والالتزام . لا توجد خطورة للقضاء على موضوعية الوحى فالموضوعية لا تعنى وجود وقائع مادية وذوات مشخصة بل تنبع الموضوعية من طبيعة العقل وامكانية تحويل الوحى الى سلوك ونظام . منهج العقل هو العامل الفكرى الذى تنبنى عليه الحضارة . العقل هو منشىء الحضارة ، وتقاس درجة تقدم كل حضارة بدرجة عقلانيتها . وهو القادر على استيعاب كل الصدمات الحضارية واحتواء كل النظريات الغازية واعادة بنائها داخل النظرية العقلية العامة . لمنهج العقل قدرة فائقة على الامتصاص الحضارى للثقافات الواردة . يغلب منهج العقل الجديد على القديم . ويهمه الحاضر اكثر من الماضى . ويقوم على نوع من الشجاعة العقلية والثقة بالنفس دون استناد الى القديم استناد الخائف المضطرب أو الهارب الفار . ويؤدى منهج العقل فى النهاية الى الانفتاح على الآخرين بما لديه من قدرة على الحوار . فيحمى من الوقوع فى التعصب ، فالدليل هو الطريق لاثبات الحقيقة ، والبرهان هو المحك فى اختلاف الناظرين .

وبالرغم من مزايا منهج العقل الا انه نظرا لاستخداماته العديدة وتفريغه احيانا من بعديه الآخرين الشعور أى الداخل والواقع أى الخارج فانه يتحول الى مجرد آلة صورية تدرك أشكال القياس دون مادة العلم . يستعمل أحيانا للتبرير أكثر من استعماله للتحليل ، تبرير المادة المعطاة سلفا لايجاد اتساقها الداخلى دون تحليلها الى عناصرها الأولية ، وبيان مدى تطابقها مع التجربة الحية ومع الواقع العريض . ربما يقف العقل أمام بعض الموضوعات مثل « السمعيات » قابلا لها جاعلا أقصى عمله هو تأويلها وفهمها بما يتفق معه وليس بيان نشأتها أى الدخول فى تكوين الموضوع ذاته . ان قدرة العقل على التمثل والرغبة فى البحث عن الاتساق العقلى جعلته قادرا على التمثل الحضارى لكل التراث العقلى المعاصر له فخفت قدرته على النقد وعلى الرفض . لذلك خرج نقد المنطق « الأرسطى » القديم على يد الأشاعرة والفقهاء أكثر مما خرج من أيدى المعتزلة والحكماء . بل ان الرغبة فى بناء اتساق العقل واحتواء المعارض قد وصلت الى حد التشعب الفكرى والتجريد الخالص حتى ضاعت الموضوعات المبدأية ، وتحولت الى موضوعات صورية خالصة . تحول الوحى الى جدل ، وتحولت الموضوعات الى حجج ، واصبح التفكير مجرد محاجة ومماحكة . وقد لا يستطيع العقل الحصر فى القسمة وبالتالى يكون بناء الموضوع ناقصا . وقد تند بعض الموضوعات عن القسمة العقلية وذلك لأن الحياة أحيانا لا تقبل القسمة ولا يمكن تحويلها الى موضوعات صورية خالصة والا فقدت وجودها كمضمون . وأحيانا تكون القسمة العقلية كاملة نظرا من حيث الفكر ولكنها غير مرضية عملا من حيث السلوك . يمكن تحليل امكانيات السلوك فى موقف الى امكانيتين أو ثلاث وكل منها لا يمكن استعمالها وكأن القسمة العقلية أضيق نطاقا من الموقف الوجودى ذاته . العقل دون نص أو تجربة أو واقع ينتهى الى تأمل نظرى خالص يبحث عن الحكمة لذاتها وتصبح الفضائل كلها نظرية وقد يغالى فى العقل فيكون المطلق ، ويكون المطلق عقلا وعاقلا ومعقولا فى وقت واحد (٣٠٢) .

---

(٣٠٢) لذلك اعتبرت « الروحانية » من الزنادقة وسموا أيضا الفكرية لانهم يتفكرون ، زعموا هذا حتى يصيروا الهة فجعلوا الفكر بهذا =

فاذا تحول كل نص الى حجة عقلية قائمة بذاتها حتى اصبحت قوة النص تتمثل فى قوة الحجة التى تعبر عنه فان الحجة العقلية لا تمس الا الذهن ، ولا ترمى الا الى الاتساق المنطقى . ونترك الشعور نفسه وربما الواقع ايضا دون اقتناع او توجيه وتمثل نظرا للوجود الشعورى والواقعى لموضوع الحجة . لذلك كان التحليل الشعورى الواقعى لهذا الموضوع هو الطريق لمعرفته او الحكم عليه اثباتا او نفيا . واذا اشتدت التعريفات العقلية ، وتشعبت الحجج لاثبات الدعوى او نقيضها واستحال الفصل بينهما ان لم يكن قد صعب الفهم من قبل يمكن الحسم باللجوء الى تجربة شعورية واقعية تكون هى المادة التى تسمح للشعور بالتحليل وللواقع بالرؤية من اجل اصدار حكم وذلك لأن الحجج الصورية تماما عاجزة عن أن يكون العقل منها حكما دون « اسباب النزول » اى دون واقع معاش وتجارب فردية واجتماعية . والافاضة فى انواع الأدلة العقلية الخالصة جزء من علم المنطق . لذلك يؤثر القدماء الاقتصار على وجوه الاستدلال من استنباط واستقراء وتمثيل دون دخول فى موضوعات المنطق العامة . ولكنها تستعمل استعمالا جدليا كما تستعمل فى حجج البحث عن العلة فى أصول الفقه استعمالا جدليا (٣٠٣) . ويؤثر القدماء تعدد الادلة

غاية عبادتهم ، ومنتهى ارادتهم ، ينظرون بأرواحهم فى تلك الفكرة الى هذه الغاية فيتلذذون بمخاطبة الله لهم ومصافحته اياهم ، ونظرهم اليه . زعموا أنهم يتمتعون بمجامعة الحور العين ومفاكهة الابكار على الارائك متكئين ، ويسعى عليهم الولدان المخلدون بأصناف الطعام والوان الشراب وطرائف الثمار . ولو كانت الفكرة فى ذنوبهم الندم عليها والتوبة منها والاستغفار لكان مستقيما » التنبيه والرد ، ص ٩٣ — ٩٤ ، « واخذ محمد بن عباد قول الفلاسفة حيث قضوا باثبات النفس الانسانى امرا ما هو جوهر قائم بنفسه ولا متحيز ولا ممكن واثبتوا من جنس ذلك موجودات عقلية مثل العقول المفارقة . ومن مذهبهم انه علم وعقل وكونه عاقلا ومعقولا شىء واحد » الملل والنحل ج ١ ، ص ١٠١ — ١٠٣ .

(٣٠٣) ينقسم وجه الاستدلال على وجوه ا — ان ينقسم الشىء فى العقل الى قسمين أو اقسام يستحيل أن تجتمع كلها فى الصحة والفساد فيبطل الدليل أحد القسمين فيقضى العقل بصحة ضده أو ان افسد الدليل

بتعاضدها نظرا لاختلاف الأذهان فى درجة التعلم وقبـــول اليقين . وقد لا يقنع الاعتماد على دليل واحد الجمهور (٣٠٤) .

لذلك تدخل مناهج الأدلة سواء فى البداية فى علم الكلام المتقدم أو فى النهاية فى علم الكلام المتأخر فى موضوع أعم وهو الأدلة الشرعية . ففى نظرية العلم فى المؤلفات المبكرة تبدو كأنها خارجة من ثنايا علم أصول الفقه كما أنهـــا تعتمد على الأدلة الشرعية كمصـــدر للعلم وتزيد عليها دليـــل العقل (٣٠٥) . وقد تجتمع هذه الادلة مع أدلة المنطق من استنباط وقياس وتمثيل(٣٠٦) . فالعلوم الشرعية قسم من العلوم النظرية لأن صحـــة الشريعـــة مبنية على صحـــة النبوة وهـــذه لا تعـــلم الا بطريق النظـــر والاستدلال(٣٠٧) . فالعلوم النظرية نوعـــان عقلى وشرعى ، وكلاهمـــا مكتسب بالنظر والاستدلال .

سائر الأقسـام صح العقل الباقى منها . ب ــ يجب الحكم والوصف للشىء فى الشاهد لعلة ما وجب الحكم على من وصف بتلك الصفة فى الغائب بهذه العلة أن يســتدل على صحة الشىء بصحة مثله أو بستحالتة مثله » التمهيد ص ٣٨ ، الأول « السبر والتقسيم » ، والثانى « قياس العلة » ، والثالث « قياس الشبه » . ويحيل الغزالى الى كتب الأصول التى قامت من قبل بهذا الاحتواء النظرى للمنطق داخل مناهج الأصول أو يحيل الى كتب المنطق التى تضم التقسيمات العقلية الخالصة مثل « محك النظـــر » ، « معيار العلم » الاقتصـــاد ص ١٠ — ١١ .

(٣٠٤) المقاصد ص ٧٢ ، شرح المقاصد ص ٧٤ .

(٣٠٥) يجعل الباقلانى الادلة خمسة : الكتاب والســنة والاجماع والقياس وحجج العقول ، الانصـــاف ص ١٩ — ٢١ .

(٣٠٦) التمهيد ص ٣٩ ، شرح الأصول ص ٨٨ ، المحيط ص ٢٠ .

(٣٠٧) اصول الدين ص ٩ ، ص ١٤ — ١٥ ، « العلوم النظرية اربعة اقســـام : أحدهما استدلال بالعقل من جهة القياس والنظر ، والثانى معلوم من جهة التجـــارب والعادات ، والثالث معلوم من جهة الشرع ، والرابع معلوم من جهة الالهام فى بعض الناس أو بعض الحيوانات دون البعض » اصول الدين ص ١٤ ، ويبدو أن ان العلم الأول هـــو علوم الحكمة والثانى علم الحكمة والثانى علم اصـــول الدين والثالث علم اصول الفقه والرابع علوم التصوف . فالعلوم النقلية العقلية كلها علوم نظرية تقوم على قسمة العقـــل .

والأحكام الشرعية مأخوذة من اربعة اصول : الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، والقياس . وهنا يدخل علم الأصول كجزء من نظرية العلم . وتمتد نظرية العلم حتى تحتوى المنطق والأصول والتصوف والفلسفة والحديث(٣٠٨) . فالكتاب يحتوى على الوحى ، وهو اليقين المطلق . ولكنه وحى مدون ومن ثم يحتاج الى تفسير واستدلال قائم على طبيعة اللغة واستعمالها فى التعبير ، وانكار النبوة قضاء على هذا الأصل(٣٠٩) . والسنة على خلاف الكتاب منها المتواتر الذى يورث العلم الضرورى والمستفيض الذى يورث العلم المكتسب فى حين أن الكتاب يورث العلم الضرورى . التواتر يورث اليقين فى العلم والعمل فى حين أن الآحاد يورث اليقين فى العمل فقط ويبقى العلم ظنيا(٣١٠) . واما الاجماع فهو اتفاق كل عصر ، وهو استدلال جماعى يعطى يقينا اكثر من الاستدلال الضرورى ويكون اقل عرضة للخطأ(٣١١) . واما القياس فهو استدلال فردى فى واقعة ليس فيها نص من كتاب او سنة او اجماع وهو على درجات متفاوتة من اليقين .

وهكذا تنتهى نظرية العلم بعد أن بلغت ذروتها فى نظرية المطلق

---

(٣٠٨) يحيل علماء اصول الدين الى المصنفات فى علم أصول الفقه أصول الدين ص ٢٠ ، حاشية الاسفراينى ص ٧ .

(٣٠٩) أصول الدين ص ٢٧ ، ص ١٩ ، شرح الاصول ص ٨٨ — ٨٩ ، انكار الوحى عند البراهمة وانكار حجية القرآن عند الرافضة لدعواهم وقوع التحريف فيه ويستبدلون به قول الامام .

(٣١٠) أصول الدين ص ٢٧ — ٢٨ ، شرح الاصول ص ٣٩ ، والخلاف مع الخوارج فى انكار السنة الشرعية اذ لا يعترفون الا بحجية القرآن فانكروا الرجم والمسح على الخفين لأنهما ليسا فى القرآن ، وقطعوا يد السارق فى القليل والكثير لان الامر بقطع يد السارق فى القرآن مطلق . والخلاف مع النظامية بانكاره حجة المتواتر واجازوا وقوعه كذبا . والخلاف مع نفاة العمل بأخبار الآحاد من القدرية .

(٣١١) أصول الدين ص ١٨ — ٢٠ ، شرح الأصول ص ٨٩ ، والخلاف مع الخوارج فى انكارهم حجية الاجماع ومع النظامية ومع فريق من اهل الظاهر فى انكار اجماع كل عصر بعد الصحابة ومع من يرى الاجماع عن نص دون قياس .

وصبت فى النهاية فى نظرية الأدلة فى علم أصول الفقه وكأن نظرية الأدلة الشرعية فى علم أصول الفقه أوسع نطاقا من نظرية العلم فى علم أصول الدين ، نظرا لاحتوائها على دور الجماعة فى الاستدلال ودور الواقع والمصالح العامة من خلال شعور المجتهد واحساسه بمصالح الأمة . جمعت بين المعرفة الحسية والعقلية والوجدانية ، وضمت اليها المعرفة التاريخية من خلال التواتر ولكن نقصها شيئان يمكن اكمالها من المعاصرين حتى تكتمل نظرية العلم .

الأول تحليل اللغة ، لغة العلم ومصطلحاته . فهذه تركها القدماء وكأن لغة العلم مفترضة سلفا خاصة وأن علم العقائد له مصطلحاته الخاصة مثل « الله » ، « الايمان » ، « الآخرة » ، منها ما هو حسى عقلى مثل الايمان والعمل والامامة ومنها ما هو تاريخى مثل النبوة ، ومنها ما هو غيبى مثل « الله » و « الآخرة »(٣١٢) .

والثانى تحليل الواقع الذى منه نشأ علم العقائد ووصف الآثار الفعلية للعقائد فى حياة الناس وكيفية توجيهها لسلوكهم . وهل يمكن تغيير التصورات لاحداث تغيير مماثل فى الأفعال . فالتوحيد عند القدماء ليس فقط توحيد نظر بل توحيد عمل . يبدو أن التركيز عندهم كان على الأول دون الثانى فى حين انه عندنا قد يكون التركيز على الثانى دون الأول(٣١٣) .

مع ذلك يظل الدرس المستفاد من القدماء هو انه لا يمكن تأسيس علم للتوحيد دون تأسيس مسبق لنظرية فى العلم . فليس المهم هو الموضوع بل المنهج ، بل ان طبيعة الموضوع والنتائج فيه والحكم عليه انما هى مشروطة بالمنهج المتبع ونوعية الأدلة فيه . نظرية العلم فى النهاية هى التى تحدد موضوع العلم .

---

(٣١٢) هذا ما حاولنا اكماله فى « التراث والتجديد » ، رابعا طرق التجديد ١ — منطق التجديد اللغوى ص ١٢٣ — ١٥١ .

(٣١٣) وهذا ما حاولنا اكماله فى هذا المصنف فى علم أصول الدين « من العقيدة الى الثورة » .



الفصل الرابع

نظرية الوجود

أولا : نشأة نظرية الوجود وتطورها :

١ — مصطلح نظرية الوجود : تشير نظرية الوجود الى كل المباحث النظرية بعد نظرية العلم وهى المباحث التى تضم أساسا طبقا لعلم الكلام المتأخر مبحثى الأعراض والجواهر . ولما كانت الأعراض والجواهر تمثل الاجسام أو الموجودات وضعت تحت مصطلح « نظرية الوجود » ، ولأن « الأمور العامة » أى المقدمة النظرية لمبحثى الأعراض والجواهر تجعل الوجود أهم مباحثها . وتعنى نظرية الوجود « المعلوم » فى مقابل نظرية العلم . فاذا كانت نظرية العلم تجيب على سؤال كيف أعرف ؟ فان نظرية الوجود تجيب على سؤال ماذا اعرف ؟ . وبالتالى يدل سبق نظرية العلم على نظرية الوجود سبق المعرفة على الوجود . فالموجود هو المعلوم وليس المجهول . الموجود هو موضوع العلم وليس له وجود مستقل عن العلم . لذلك تتداخل نظرية الوجود فى بداياتها مع نظرية العلم وكأنها تنشأ من داخلها فينفصل المعلوم عن العلم ، ويتخلق الموضوع من الذات . ولا يذكر اسم الموجود بل المعلوم . نظرية العلم تعرض لكيفية العلم من ناحية الذات ونظرية الوجود تتناول المعلوم من حيث الموضوع . وتبدأ نظرية الوجود كلها من قسمة المعلوم الى معدوم وموجود ثم قسمة الموجود الى قديم وحادث ثم قسمة الحادث الى جوهر (جسم) وعرض(١) .

(١) تتداخل بعض مسائل نظرية العلم دلالة الشاهد على الغائب فى نظرية الوجود عند الماتريدى فى « كتاب التوحيد » ص ٢٧ — ٢٩ ، ص ١٩ — ٢٧ ، كما تتداخل عند الباقلانى بعض مسائل نظرية العلم الأخرى مثل الادلة الشرعية الأربعة وحجج العقول ، بالاضافة الى نظرية فى فرائض

وفى المصنفات الاعتزالية والاشعرية معا تتداخل نظريتا العلم والوجـود لاثبات حدوث العالم وان له محدثا فالغاية اثبات وجود « الله » ومعرفة الطريق الذى يتوصـل فيه الى العلم « بالله » . وانواع الادلالة . وأن معرفة « الله » لا تكون الا بالعقل وبالنظر الى أفعاله . وهنا يكون دليل الحدوث اقرب الى نظرية العلم منه الى نظرية الوجود(٢) .

٢ ــ **غياب نظرية الوجود :** تغيب نظرية الوجود بل وكل المقدمات النظرية بوجه عام من كتب العقائد المتقدمة منها او المتاخرة ، ففى الأولى لم ينشأ بناء العلم بعد وفى الثانية اختفى بناء العلم . وفى كلتا الحـالتين يصبح العلم موضوعا للايمان الخالص بلا حاجة الى نظرية فى العـلم أو نظرية فى المعلوم أى الوجود . تعرض هذه المصنفات ما يجب على المؤمن الاعتقاد به فرضا دون أى مدخل نظرى او اقناع عقلى أو تاصيل بديهى للأسس العامة التى تقوم عليها العقائد(٣) . كما تغيب نظرية الوجود فى العقائد المبكرة عندما تصاغ ضد العقائد المضادة ، وتدخـل مباشرة فى الصراع العقائدى دون ارساء اية قواعد مشتركة للحوار ودون وجود اية أسس نظرية مشتركة تكون الحد الأدنى للجمع بين المتحاورين ، عقائد فى مواجهة عقائد ، وعقائد « اهل سنة » فى مواجهة عقائد « اهل بدعة » حتى العصور المتاخرة . كما تغيب نظرية الوجود فى المصنفات المبكرة للعقائد المضادة للرد على عقائد اهل السنة مثـل عقائد المعتزلة اذ أن غرضها هو عرض عقائد الفرق والرد على هجوم الفرق المخالفة سـواء

=

الدين وشرائع المسلمين وسائر المكلفين التى يلزم قسم منها السلطان وقسم آخر العلماء وقسم ثالث العامة ، وأن أول الواجبات هـو النظر ومعنى الايمان ومضمونه ثم الدخول فى عقائد الايمان وصـفات « الله » فتداخل المقومات النظرية كلها مع موضوعات العلم ذاته (العقليات والسمعيات) . الانصـاف ص ١٥ ـــ ١٩ ، ص ٣٠ ـــ ٢٣ ، التمهيد ص ٤٠ ـــ ٤٥ .

(٢) شرح الأصـول ص ٨٧ ـــ ١٢٢ .

(٣) وذلك مثل « التنبيه والرد » ، الفقه الأكبر ، « اللمع » ، « الابانة » « الانصاف » ، « أصول الدين » ، « لمع الادلة » ، « الارشـاد » ، « بحر الكلام » ، « الاقتصاد » ، « الشامل » ، « المسائل الخمسون » .

كانوا اهل السنة او الشيعة أم فرق المشبهة والمجسمة أو الجبرية(٤) . وتغيب نظرية الوجود كذلك من المصنفات التى مازالت تتأرجح بين العقائد وتاريخ الفرق(٥) . فالغرض ليس تأسيس العقائد العامة التى يتفق عليها المسلمون جميعا بل عرض عقائد الفرق ، والتركيز على أوجه الاختلاف وليس على أوجه الاتفاق وكأن التشتت والتبعثر والتشرذم اولى بالرصد من الوحدة والائتلاف . كما تغيب نظرية الوجود من مصنفات العقائد التى نعرضها فى صيغة تساؤلات وتبدأ بالالهيات مباشرة مثل الله وصفاته ودون اى تأصيل نظرى مسبق (٦) . ولاتغيب نظرية الوجود عن كتب العقائد المتقدمة والمتأخرة فحسب بل تغيب أيضا من مصنفات علم الكلام التى تعتمد على الحجج النقلية وحدها ودون البناء النظري المحكم . وبالرغم من حضور بعض مسائل نظرية العلم الا أن موضوعات الوجود تختفى تماما لان « الله » لا شأن له بالعلم (٧) . وأقصى ما تظهر فيه فى بداية النظر فى ذات « الله » تعالى والادلة على وجوده باستعمال دليل الحدوث (٨) .

٣ ـ **نشأة نظرية الوجود** : نشأت نظرية الوجود ابتداء من دليل الحدوث الذى تتداخل فيه نظرية العلم ونظرية الوجود بداية . فهو دليل والادلة جزء من نظرية العلم ، يعتمد على الحدوث ، والحادث هو الجسم

---

(٤) وذلك مثل الامام يحيى بن الحسين : الرد على المجبرة والقدرية ، كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد ، وتصديق الوعد والوعيد ، واثبات النبوة والامامة ، فى النبى وآله : كتاب الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية واثبات الحق ونقض قوله ، كتاب الجملة ، جملة التوحيد ، الرد على اهل الزيغ من المشبهة ، وكذلك الانتصار للخياط . وايضا أحمد بن حنبل : الرد على الزنادقة والجهمية ، البخاري : خلق أفعال العباد ، ابن قتيبة : الاختلاف فى اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة : الدرامى : الرد على الجهمية ، رد الامام الدرامى على عثمان بن سعيد على المريسى العنيد ، القاسمى : محاسن التأويل ، الرازى : أساس التقديس .

(٥) وذلك مثل « التنبيه والرد » للملطى الشافعى .

(٦) وذلك مثل « اللمع » للأشعرى .

(٧) وهذا هو الحال فى « بحر الكلام » لأبى المعين النسفى .

(٨) الاقتصاد ص ١٥ ـ ٢١ .

الطبيعى . ليس لنظرية الوجود فى هذه الحالة وجود مستقل بل هى جزء من النظر فى ذات « الله » اى من صلب العلم وليس من المقدمات النظرية فالطبيعيات هنا مقدمة للالهيات ، والطبيعة سلم الى ما بعد الطبيعة ، فبراهين وجود « الله » كلها براهين كونية بعدية استقرائية طبيعية . يتم الانتقال اذن من نظرية العلم الى التوحيد مار ببرهان الحدوث كمقدمة لاثبات وجود « الله » وليس بحثا مستقلا فى الطبيعة ، ويدخل ضمن موضوع « الذات »(٩) . كان الدافع اذن على نشأة نظرية الوجود هو « بيان حدوث العالم » . ولاجل ذلك تم بيان معنى العالم واجزائه المفردة ، واثبات الأعراض والأجزاء المركبة من العالم وما يحدث ابتداء لا عن نسل وما يحدث عن تناسل من الحيوانات ، ثم بيان أقسام الأعراض واختلافها عن الأجناس واستحالة بقائها ، وتجانس الأجسام والرد على الدهرية والثنوية ثم اثبات حدوث الأعراض وابطال الظهور والكمون ، واستحالة تعرى الاجسام عن الالوان والاكوان والطعوم والروائح ثم اثبات الهيولى ووقوف الأرض ونهايتها ، ووقوف السموات واعدادها ، واثبات نهاية العالم وجواز فنائه ، كل ذلك قبل معرفة الصانع ونعوته الذاتية وكأن البحث فى العالم والدخول فيه شرط البحث فيما وراء العالم والخروج عنه ، وكأن المتناهى فى الصغر يؤدى بالضرورة الى المتناهى فى الكبر ، وكلما اوغل المتكلم فى « الطبيعة » كلما راى « الله »(١٠) . وعلى هذا النحو استطاع علماء الكلام انشاء « اللاهوت الطبيعى » على نحو فيزيقى مادى خالص وكأنه علم « فيزياء » . وظهر ذلك ايضا فى علوم الحكمة وعلوم التصوف بل وفى علم اصول الفقه(١١) . وتبدو احيانا

---

(٩) وهذا هو الحال فى « اللمع » ، « الابانة » ، « الاقتصاد » ، « الانتصار » .

(١٠) اصول الدين ص ٣٣ — ٦٧ .

(١١) يجعل الفارابى العلم الطبيعى والعلم الالهى علما واحدا فى تصنيف العلوم انظر « احصاء العلوم » تحقيق د. عثمان أمين . وفى موسوعات ابن سيناء الثلاث « الشفاء » و «النجاة » و « الاشارات والتنبيهات » تسبق الطبيعات الالهيات . اما علوم التصوف فانها وحدت بين الخلق والحق ، ورات « الله » فى آيات الكون واصبح الصوفية من كبار علماء الطبيعة كما هو الحال عند عمر الخيام . كما استطاع علم اصول الفقه ومعرفة قوانين الطبيعة من خلال مباحث العلة ونشأة العلم التجريبى.

نظريتا العلم والوجود معا كمقدمتين لدليل الحدوث . فكما ينقسم العلم الى قديم ومحدث اى الى علم « الهى » وعلم انسانى كذلك ينقسم الوجود الى قديم ومحدث اى الى وجود « الهى » ووجود طبيعى(١٢) . لذلك تبدو نظرية الوجود وكان الهدف الأساسى منها هو ابطال القول بقدم العالم قبل صياغة دليل الحدوث وكان معارضة قدم العالم هى التى أدت بالمتكلمين الى اثبات حدوث العالم وأن له محدثا(١٣) .

واول ما يظهر من الابحاث هو مبحث الأعراض دون ان تسبقه « الأمور العامة » أو « احكام الموجودات » من اجل الاستدلال بالاعراض على « الله » بعد اثباتها واثبات حدوثها وحاجتها الى محدث ، ثم اثبات الاكوان وحدوثها وعدم خلو الاجسام منها وهى تدخل ضمن النسب فى مبحث الأعراض ، ثم الرد على شبه قدم العالم واثبات احتياج الأجسام الحادثة الى محدث ، ورفض نظريات القائلين بالنفس والعقل والعلة واصحاب النجوم والتى ستتحول فيما بعد الى اقسام الجوهر فى مبحث

---

(١٢) التمهيد ص ٣٥ — ٣٦ ، ص ٤١ — ٤٢ ، الشامل ص ١٢٣ ، النسفى ص ٤٢ .

(١٣) بعد أن يتحدث ابن حزم عن نظرية العلم ضد مبطلى الحقائق وهم السوفسطائية يبدأ الحديث « عمن قال ان العالم يزل وانه لا مدبر له» (الفصل جـ ١ ص ٩ — ١٩) « وهم الدهرية » ، والرد على اعتراضاتها الخمس ثم « ايراد البراهين الضرورية على اثبات حدث العالم بعد أن لم يكن وتحقق أن له محدثا لم يزل لا اله الا هو » وهى خمسة براهين ، وكذلك الرد على من قال « ان العالم لم يزل وله مع ذلك فاعل لم يزل » (ص ١٩ — ٢٠) أى الرد على القول بقدم العالم وقدم الله فى آن واحد ، وكذلك الرد على من قال : « ان للعالم خالقا لم يزل وأن النفس والمكان المطلق الذى هو الخلاء والزمان المطلق الذى هو المدة لم تزل موجودة وأنها غير محدثة » (ص ٢٠ — ٢٧٧) أى رفض صفة القدم لكل ماسوى الله من زمان ومكان ضد الحكماء . ثم يتم الرد على من قال « ان فاعل العالم ومدبره اكثر من واحد » (ص ٢٧ — ٣٨) لاثبات الوحدانية ضد الشرك وهى أحد اوصاف الذات والتفريع على ذلك بالحديث عن الملل خاصة النصارى واليهود ثم الرد على انكار النبوة والملائكة دون فصل بين الالهيات والسمعيات ودون فصل بين تاريخ العقائد . ص ٣٨ — ١٦٠ ، جـ ٢ ص ٣ — ١٠٥ .

الجوهر(١٤) . وقد تظهر ابواب فى اثبات المحدثات الدالة على « الله » واثبات الاعراض والاكوان كنهاية لنظرية العلم دون أن تكون مستقلة عنها وبداية لاصل التوحيد . ولا يظهر من نظرية الوجود الا حدث الجسم والاستدلال عليه ، وان الحوادث لا اول لها لتخصيص « الله » وحده بصفة القديم دون اى بناء نظرى محكم لمباحث نظرية خالصة وكان صفات « الله » كانت موجبات لاشعورية لعلم الطبيعة بما يقضى على موضوع العلم الطبيعى ويجعله مجرد ايمان خالص أو افتراض مسبق(١٥) .

واحيانا تبدو نظرية الوجود كلها وكانها مقدمة لاثبات حدوث العالم . حينئذ تصعب التفرقة بين نظرية الوجود ودليل الحدوث . وفى هذه الحالة يقال مباشرة ببان حدوث العالم وليس اقسام العلوم . ثم يتركز الدليل كله على قسمة العالم الى اعراض وجواهر ثم اثبات حدوث الاعراض فى حين أن القسمة الى جوهر وعرض فى نظرية الوجود هى مجرد قسمة للحادث(١٦) . ويظهر اذن مبحث الجواهر والاعراض فى نظرية الوجود وكانه جزء من مقدمات الالوهيات حتى انه ليستحيل التفريق بين التوحيد والطبيعيات اذ تحلل الجواهر والاعراض تحت كتاب التوحيد(١٧) . وكثيرا ما يكون العالم وحدوثه مباشرة كمقدمة لموضوع « الله » وصفاته دون نظرية للعلم ودون اى عرض نظرى لمباحث الوجود بالرغم من استعمال مصطلحات الجوهر والأعراض والحدوث والقدم . فالقول فى حدث العالم اقرب الى أن يكون مقدمة للذات والصفات مع استعمال مصطلحات نظرية الوجود مثل الأكوان والسكون والحركة

---

(١٤) شرح الاصول الخمسة ص ٨٧ — ١٢٢ .

(١٥) المحيط ص ٣٦ — ٧٥ ، ولم نستطع للاسف تحليل كتاب «المغنى فى ابواب التوحيد والعدل » نظرا لفقدان الاجزاء الثلاثة الأولى وبداية الموسوعة الضخمة بالجزء الرابع عن رؤية « الله » تعالى .

(١٦) هذا هو الحال فى الاصل الثانى « فى بيان حدث العالم » فى اصول الدين للبغدادى . الأصول ص ٣٣ — ٦٧ وفى الشامل للجوينى « القول فى حدث العالم »الشامل ص ١٣ — ٢٨٧ وفى « نهاية الاقدام » للشهرستانى .

(١٧) وهو الحال فى الشامل ، النهاية ، الاقتصاد .

والاجتماع والافتراق والجوهر والاعراض والحدوث والقدم(١٨) . ويتركز المبحث كله على دليل الحدوث واستحالة عدم القديم . يبدأ حدث العـــالم قبل البداية بالعقائد وكأنه مقدمة لها(١٩) . ولما كانت نظرية الوجـــود اكثر تطورا من نظرية العلم وتحليل المعلوم بعد تحليل العلم فان بعض المصنفات المتقدمة مقتصرة على نظرية العلم ، وتنتقل من نظـــرية العلم الى دليل الحدوث كمقدمة للالهيات دون ذكر لنظرية الوجـــود . ومبحث الجواهر والأعراض ذاته مقدمة للالهيـــات وتحديد للأدلة على وجـــود « الله »(٢٠) .

ويستمر اثبات حدوث العالم كباعث اساسى لظهور مباحث الوجود حتى فى علم الكلام المتأخر وكأن القول بقدم العالم مازال خطرا قائما . ويستحيل الفصل بين نظرية الوجود وبداية الالهيات فى موضـوع « القول فى حدث العالم ووجود الصانع جل جلاله »(٢١) . وقـــد تكون وسيلة اثبات حدوث العالم وأن له محدثا مجرد حجج نقلية دون العقلية مما يدل على ان دليل الحدوث تعبير عن ايمان مسبق اكثر منه تأصيلا عقليا(٢٢) . واحيانا تكون نظرية الوجود جزءا من مادة المعلوم وتنفصل عن المقدمات النظرية وتكون نظرية العلم وحدها هى المقدمة . اما نظرية الوجـــود

---

(١٨) لمع الأدلة ص ٧٦ — ٨١ .

(١٩) الارشـاد ص ١٧ — ٢٧ ، « ومن الاركان الخمسة عشر التى اجتمع عليها أهل السنة الركن الثانى منها وهـــو العلم بحدوث العالم فى اقسامه من اعراضـه واقسامه » الفرق ص ٣٢٣ ، ص ٣٢٨ — ٣٣١ .

(٢٠) وهو الحال فى « اصول الدين » للبغدادى . « ولا بد قبل التكلم على اثبات الصانع من التكلم على الجوهر والعرض لأن لهما مدخلية تامة فى الأدلة » التحقيق التام ص ٤٢ .

(٢١) كتاب البداية ص ٣٤ — ٣٨ .

(٢٢) الاعتقاد ص ٦ — ١١ « باب ذكر بعض ما يستدل به على حدوث العالم وأن محدثه ومدبره اله واحد قديم لا شريك له ولا شـــبيه » نهاية الاقدام ص ٦ — ١٢ ، ص ٥ — ٥٣ « فى حدث العالم وبيان اســـتحالة حوادث لااول لها واستحالة وجود اجسام لا تتناهى مكانا » .

فتدخل جزءا من بناء العلم(٢٣) . وقد دخلت الطبيعيات فى كتب التوحيد المتاخرة فى المقدمات اى فى ابحاث القدم والحدوث ، الجوهر والعرض ، الكم والكيف فى نظرية الوجود . وفى المقدمات المتاخرة حدث فصل بين نظرية الوجود والالهيات فى حين انه فى المقدمات المبكرة لا يوجد مثل هذا الفصل بل تؤدى نظرية الجوهر والأعراض تلقائيا بطريقة مباشرة الى اثبات الصانع القديم الواحد الباقى الذى لا شبيه له .

ثم يظهر موضوع ثالث مع مبحثى الأعراض والجواهر وهو احكام العقل الثلاثة الوجوب والامكان والاستحالة لتنصهر فيها نظريتا العلم والوجود معا . فهى احكام عقلية وبالتالى تتعلق بنظرية العلم وفى نفس الوقت تتعلق بالموجودات وبالتالى ترتبط ايضا بنظرية الوجود . واخذت الموضوعات الثلاثة عنوانا آخر هو « الأمور العامة » أو « احكام الموجودات » . فاذا اعتبر دليل الحدوث اقرب الى الأحكام الثلاثة فهو ادخل فى نظرية الوجود واذا اعتبر انه بداية لموضوع الذات فهو ادخل فى الالهيات . وقد ظهرت أحكام العقل الثلاثة من قبل فى نظرية العلم قبل أن تتحول الى « الأمور العامة » فى نظرية الوجود . وقبل بناء العلم النهائى يتم تفصيل نظرية الوجود كله تحت « القول فى حدث العالم » فى مباحث متفرقة دون بناء نظرى محكم(٢٤) . فمسألة حدوث العالم هى نقطة الالتقاء بين نظرية الوجود ومبحث الذات الهدف منها اثبات وجود « الله » أول صفة للذات وهنا يدخل تحليل مقدمات الدليل عن حدوث

---

(٢٣) هذا هو الحال فى « طوالع الأنوار » للبيضاوى . فنظرية العلم فى المقدمة ، والممكنات الكتاب الأول ، والالهيات الكتاب الثانى ، والنبوة الكتاب الثالث . وكذلك الحال فى « المقاصد » للتفتازانى فنظرية العلم فى المقصد الأول ، ونظرية الوجود « الأمور العامة » فى المقصد الثانى، والأعراض فى الثالث ، والجواهر فى الرابع أما مادة العلم نفسها ففى المقصدين الخامس « الالهيات » والسادس « السمعيات » .

(٢٤) الشامل ص ١٢٣ — ٢٨٧ ، وتدخل الموضوعات المتناثرة فى محاور سبعة : القول فى الشىء وحقيقته (العدم والجوهر والعرض) ، القول فى اثبات العرض ، القول فى اثبات حدث الاعراض ، استحالة تعرى الجوهر عن الأعراض ، استحالة حوادث لا أول لها ، معنى الحادث ، اثبات العلم بالصانع ، وذلك دون بناء نظرى محكم .

الاعراض (٢٥) . ولا تتعدى بعض المصنفات المتأخرة الى اثبات الواجب بذاته وكأن الفكر الطبيعى لا وجود له(٢٦) . تكتمل عناصر نظرية الوجود اذن بظهور « أحكام الموجودات » وفيها يجتمع الركن الاول من أركان نظرية العلم « أحكام النظر » . وفى هذا العنصر تتفصل مباحث أحكام الموجودات مثل الوجود والحال ، وتقسيم الموجودات الى واجب لذاته وممكن لذاته او الى القديم والمحدث ، وتفصيل القول فى الجوهر والعرض والأجسام قبل الدخول فى ركنى الالهيات والسمعيات(٢٧) . وأحيانا تسمى « أحكام المعلومات » بعد المباحث المتعلقة بالعلم والنظر أى نظرية العلم . وتضم نفس موضوعات الوجود والعدم والحال والماهية والأحكام العقلية الثلاثة ثم مباحث الأعراض من حركة وسكون كما تظهر الكيفيات الحسية دون تفصيل فى مبحث الجواهر(٢٨) . وفى بعض كتب العقائد تظل احيانا نظرية الوجود قائمة قبل ان تغيب نهائيا وكأنها حديث عن العلم بأجزائه من محدث وأعيان واعراض وجواهر مركبة او بسيطة (٢٩) . وهو ايضا الغالب على الكتب المدرسية من ذكر لموضوعات متناثرة لا بناء فيها قبل تقسيم المعلوم الى وجود وعدم وحال ، والجوهر والعرض قبل الانتقال الى ادلة اثبات الصانع(٣٠) .

لم تكن الطبيعيات فى نظرية الوجود من المسائل المختلف عليها نظريا فى نشأة الحضارة أو حتى من اختلاف الأصول أو عمليا فى الفروع(٣١) . ولا تظهر فى الموسوعات الكلامية أو فى كتب العقائد

---

(٢٥) المسائل الخمسون ص ٣٣٢ — ٣٤٠ .

(٢٦) غاية المرام ص ٧ — ٢٣ .

(٢٧) المحصل ص ٣٢ — ١٠٦ .

(٢٨) معالم أصول الدين ص ٩ — ٢١ .

(٢٩) العقائد النسفية ص ٤٢ — ٥٢ .

(٣٠) التحقيق التام ص ٢١ — ٤٨ .

(٣١) الأصول النظرية مثل التوحيد والعدل والفروع العملية مثل

=

الاعتزالية فالأصول الخمسة خالية من الطبيعيات(٣٢) . بل تظهر فى ذكر آراء ممثلى الفرق فى شتى المسائل المتفرقة وليست غالبا فى كتب العقائد(٣٣) . وقد تظهر فى آخر كتب العقائد كتذييل(٣٤) . كما تظهر اذا ما عرض التوحيد على انه موضوعات لا فرق ويكون الاختلاف فى « الدقيق » أو « اللطائف » . فما وضعه المعتزلة فى النهاية وضعه الاشاعرة فى البداية ، وما جعله المعتزلة نتيجة جعله الأشاعرة مقدمة ، فالعلم عند المعتزلة نتيجة للتوحيد وعند الاشاعرة مقدمة له (٣٥) .

٤ — **بناء نظرية الوجـود :** وفى مرحلة اكتمال العلم فى القرنين

=

الخلاف فى الوصية ، وتجهيز جيش اسامة ، وموت الرسول ، وموضوع دفنه ، والامامة ، وقتال مانعى الزكاة ، وتخصيص ابى بكر على عمر ، والشورى ، وحرب صفين ، والخلاف بين على والخوارج .

(٣٢) مثل « المغنى » ، « المحيط » ، « شرح الأصول الخمسة » .

(٣٣) مثل ، « مقالات الاسلاميين » ، « الفرق بين الفرق » ، « الملل والنحل » ، « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » .

(٣٤) نهـاية الاقدام ص ٥٠٥ — ٥١١ .

(٣٥) يتضح هذا فى الجزء الثانى من « مقالات الاسلاميين » ، مقالات ج ٢ ، ص ٤ ، وكذلك فى الفصل فى الجزء الخامس « المعانى التى يسميها علماء الكلام اللطائف » ، ويتحدث ابن حزم عن السحر والمعجزات والجن ووسوسة الشياطين وفعلها فى المصروع وفى الطبائع ونبوة النساء والرؤيا وافضل الخلق والفقر والغنى والاسم والمسمى ، وقضايا النجوم ، والبقاء والفناء ، والمعدوم والحال ، والحركة والسكون ، والتولد والمداخلة والمجاورة ، والسكون والاستحالة والطفرة والانسان والجواهر والاعراض ، وما الجسم وما النفس وابطال الجزء الذى لا يتجزأ وفى أن العرض لا يبقى وقتين ، ويعود الى بعض موضوعات العلم مثل المعارف وتكافؤ الادلة وينتهى بالالوان . الفصل ج ٥ ، ص ٧١ — ٢١١ . وهناك فرق يغلب عليها الطبيعيات اكثر من الاخرى مثل المعتزلة والكرامية والرافضة وأبعدها عنها الخوارج والمرجئة . تغلب الموضوعات الطبيعية كما هو الحال عند الاشاعرة . فموضوعات الطفرة والكمون والتولد والحركة والزمان كلها موضوعات تطرق اليها الفكر الدينى العقلى عند المعتزلة أساسا .

السادس والسابع بلغت نظرية الوجود تقريبا نصف العلم . وتضم ثلاثة أبحاث « الأمور العامة » ، « الأعراض » ، « الجواهر » طبقـا لقسمة الوجود الى الواجب ، والعرض ، والجوهر .

فالأمور العامة أقرب الى المبادىء العقلية العامة التى يتوحد فيهـا العقل والوجود والتى يصعب فيها التفرقة بين الميتافيزيقا والانطولوجيـا لأنها تتعرض للواجب او لواجب الوجود وهـو مبدأ ميتافيزيقى وواقـع انطولوجى فى آن واحد . هى بمثابة مقدمات عامة لمفاهيم الوجود الأساسية مثل الوجود والعدم والماهية ، والوجوب والامكان والاستحالة ، والوحدة والكثرة ، والعلة والمعلول . البعض منها يقوم بذاته مثل الماهية والبعض الآخر عن طريق الثنائية المتقابلة مثل الوجود والعدم ، الوحدة والكثرة ، العلة والمعلول ، والبعض منها ثلاثى الوجوب والامكان والاستحـالة . ويمكن اعتبار الوجود والعدم قسمة ثلاثية اذا ادخلنا بينهما الواسـطة وهو الحال . البعض منهـا اقرب الى الفلسفـة وربما الى الفلسفـة « الالهية » فى التصوف مثل الوجود والعدم ، والماهية ، والوجوب والامكان والاستحالة ، والوحدة والكثرة والبعض الآخر اقرب الى اصـول الفقه مثل العلة والمعلول . وقد تكون الأمور العـامة ما لا يختص بقسـم من اقسام الوجود بل منطق الوجود كله الذى يشمل الواجب والعـرض والجوهر(٣٦) ، اى احكام الوجود الصورى أو العقل الوجـودى وكأن « الأمور العامة » تقوم على افتراض ميتافيزيقى مسبق هو الهوية بين العقل والوجود ، بين الفكر والواقع ، بين الروح والطبيعة .

ولكن يظل قلب نظرية الوجود هما بحثا الأعراض والجواهر يمثلان لب المقدمات النظرية كلها وثلاثة ارباعها كما اذ لا تمثل الأمور العـامة الا ربعها(٣٧) . وقد كانت من قبل لا تمثل الا أقل من ثلثها(٣٨) . كمـا

(٣٦) المواقف ص ٤١ .
(٣٧) المواقف ، المقدمات النظرية كلهـا ص ٤١ — ٢٦٥ (٢٢٤ ص) ، الامـور العـامة ص ٤١ — ٩٥ (٥٤ ص) ، مبحث الاعـراض ص ٩٦ — ١٨١ (٨٥ ص) مبحث الجواهر ص ١٨٢ — ٢٦٥ (٨٣ ص) .
(٣٨) طوالع الانوار ، الامور الكلية ص ٣٥ — ٧١ (٣٦ ص) ،
=

أن مبحث الاعراض وحده لب نظرية الوجود ويمثل نصف مباحث الوجود كلها ومرة ونصف مبحث الجوهر(٣٩) . والأعراض فى صيغة الجمع فى حين أن الجوهر فى صيغة المفرد وكأن هناك أعراضا كثيرة وجوهرا واحدا فى مبحث الأعراض والجواهر . واحيانا الجوهر والأعراض وكأن الجواهر العديدة المنقسمة وغير المنقسمة ذاتها من نفس وعقل تنتهى كلها الى جوهر واحد . والبداية بالاعراض قبل الجوهر وكأن الحدوث والتغير والانتقال سابق على الجواهر ومؤد اليها مما يدل على البداية بالظواهر قبل الحقائق ، واكتشاف العالم الطبيعى كما يبدو قبل اكتشاف الأشياء ذاتها . فالانسان يعرف الظواهر قبل الأشياء ولا يدرك الأشياء الا من خلال مظاهرها . وتبدو القسمة الرباعية مع الثلاثية فى أبحاث الأعراض (الكم ، والكيف ، والنسبة ، والاضافة) ، وفى ابحاث الكيف (الحسية ، والنفسية ، والكمية ، والاستعدادية) ، وفى ابحاث الجوهر (الجسم ، عوارض الأجسام ، النفس ، العقل) ، وفى ابحاث الجسم (الأفلاك ، الكواكب ، العناصر ، المركبات) . ولما كان الغالب على الأعراض الكم والكيف والنسبة والاضافة واطولها الكيف واهمها الكيفيات المحسوسة والنفسانية والكمية والاستعدادية فقد ظهر الانسان قاصدا نحو العالم . ولما كان الغالب على مبحث الجواهر اى عالم الأجسام النفس والعقل فقد ظهر العالم قاصدا نحو الانسان . وبالتالى يكون مبحث الأعراض والجواهر هو مبحث « الانسان فى العالم » أو مبحث الاحالة المتبادلة بين الانسان والعالم . واذا كانت « الأمور العامة » هى بحث فى « الواجب » طبقا لقسمة الوجود الى واجب وعرض وجوهر كانت نظرية الوجود مركزة أساسا على الانسان بين الواجب والعالم أى الانسان بين عالمين ، بين المثال والواقع أو بين الفكر والوجود او بين الروح والطبيعة . وبالتالى يظهر بناء نظرية الوجود الثلاثى فى « ميتافيزيقا

=

الاعراض ص ٧١ — ١٠٩ (٣٨ ص) ، الجواهر ص ١٠٩ — ١٥١ (٤٢ص) وهى نفس القسمة المتبعة فى « المقاصد » وفى « تهذيب الكلام » .

(٣٩) هذا هو الحال فى « المواقف » للايجى .

الوجود » او « الأمور العامة » (الواجب) ، وفى « فينومينولوجيا الوجود » اى ظواهر الوجود (الاعراض) وفى « انطولوجيا الوجود » اى الاجسام (الجــوهر) .

فما يسمى المباحث الطبيعية فى علم اصول الدين هــو فى حقيقة الأمر نظرية الوجود وبوجه خاص مبحثا الأعراض والجواهر ، الغرض منها دراسة المعلوم اى الموجود او المعدوم اذا كان المعدوم شيئا وليس الغرض منه البحث الطبيعى من اجل تأسيس علوم الطبيعة . قد يأتى البحث الطبيعى على نحو غير مباشر بدراسة المعلوم والبحث فى الوجود والتجرد نهائيا عن البحث الدينى فى « الله » كذات وصفات وافعال التى تتلو المقدمات النظرية كلها وليست سابقة عليها وكان تأسيس العــلم الطبيعى ممكن بالاستقلال عن الفكر الدينى ثم يأتى الموضــوع الأول فى الفكر الدينى تاليا عليه . وان شيئا يكون البحث الطبيعى هو المدخــل للفكر الالهى . وقد بلغ مبحثا الأعراض والجواهر حدا من الاســتقلال لدرجة انه أمكن التاليف فيهما تاليفا مستقلا ســواء من القدماء أو مــن المحدثين(٤٠) . ولكننا اسقطناها مــن وجداننا المعاصر فغــاب العلم الطبيعى وضاع منا الاحساس بالعالم ولم يبق الا الواجب الشخصى ، واصبح الانسان معلقا فى الهواء بلا أرض تحت قدميــه يناجى الواجب الشخصى ويستمد منه العون والبقاء . ففقد التوازن حتى امكن تعليقه بعد ذلك فى غياهب السجون قدماه الى أعلى وراسه الى اسفل وهو يصرخ من آلام التعذيب وما من مجيب !

وفى نظرية الوجود المتاخرة يشار صراحة الى المباحث الفلسفية ، وتوضع لها الأقسام الخاصة وتذكر اما بالتاييد أو المعارضة ، ويقــوم الجدل بين علم اصول الدين وعلوم الحكمة ، بين المتكلمين والفلاسفة . وتتشعب التقسيمات بين المتكلمين والحكماء . وتسود تقسيمات الفلسفة فهى اشد تنظيرا واوسع افقا وأكثر اتفاقا مــع العقل . فاذا كان علم

---

(٤٠) مثلا مبحث « الجواهر والاعراض » لابن متويه من القــدماء و « التحقيق التــام » للظواهرى من المحدثين ص ٤٤ .

الكلام العقلى قد قضى عليه مبكرا فان الفلسفة قد اتت فى النهاية واعطت الكلام ما فقده من قبل من تعقيل وتنظير ولو انه كان التعقيل الفلسفى بما فيه من اشراقيات وخيال(٤١) . لم تتوقف الحركة العقلية اذن فى القرن الخامس بعد القضاء على الحركة الاعتزالية . ظهر العقل متخفيا فى علم الكلام السنى بعد القرن الخامس فى هذه المقدمات النظرية ، نظرية العلم وخاصة نظرية الوجود . ولم تزد نظرية الوجود فى المصنفات المتأخرة شيئا من مباحث الوجود المتقدمة الا التفريعات والحجج الواردة من الفلسفة عن الوجود والماهية والممكن والجوهر والعرض وكأنها أبحاث لذاتها ، وفقدت دلالاتها الأولى فى الفكر الدينى واصبحت ابحاثا منطقية وجودية خالصة(٤٢) . وقد يكون سبب الاتصال بالمباحث الفلسفية أن الفلسفة ذاتها أصبحت تمثل خطرا على العقيدة . فبعد أن راجت الفلسفة فى الحضارة تحول علم الكلام الى هذا الخصم الداخلى بعد ان اقام معركته من قبل مع الخصوم الخارجية او البدع الأولى . فبقدر ما استفاد منها نقدها ، وقام معها بعملية الاحتواء(٤٣) ، وبادخال المادة الفلسفية دخلت الثقافات الأجنبية التى كانت الفلسفة قد تمثلتها من قبل خاصة الفلسفة اليونانية وعلى وجه أخص الطبيعيات منها فيقتبس منها فى الشروح . وكثيرا ما تؤخذ كلية كما هو الحال فى المنطق ، وتحتوى

---

(٤١) يصدر الرازى مباحث الجوهر والعرض بتقسيم الممكنات على رأى الحكماء قبل تقسيم المحدثات على رأى المتكلمين ، المحصل ص ٥٧ ، ص ٦٣ ، حاشية الاسفراينى ص ١٣ — ١٤ ، مطالع الانوار ص ٧ ، ويشار أساسا الى ابن سينا ثم يتلوه الفارابى . ولا يشار الى الكندى أو ابن رشد وباقى فلاسفة الاندلس . كما يشار أحيانا الى الاطباء والرياضيين والعلماء والمترجمين المسلمين .

(٤٢) المحصل ص ١٠٠ ، شرح التفتازانى ص ١٤ .

(٤٣) أنظر « التراث والتجديد » العلوم الاسلامية الاربعة ٢ — علوم الحكمة ص ١٧٩ — ١٨٢ وأيضا التطبيقات العملية لظاهرة الاحتواء فى بحثنا « الفارابى شارحا ارسطو » ، « ابن رشد شارحا ارسطو » فى « دراسات اسلامية » ص ١٤٥ — ٢٠٢ ، ص ٢٠٣ — ٢٧٢ .

داخل المقدمات اما فى العلم او فى الوجود او فى النفس الناطقة(٤٤) . كان هناك وعى تام بأن هذه التحليلات الجديدة مستمدة من علم آخر هو علوم الحكمة . فهى تقسيمات لعلم آخر . فتتجاور تقسيمات المتكلمين مع تقسيمات الحكماء . وما سماه المتكلمون المحدث سماه الحكماء الممكن . والقديم عند المتكلمين هو الواجب عند الحكماء ، والجسم عند الحكماء هو الجوهر عند المتكلمين . كما يستعمل المتكلمون « الجواهر المفارقة » لاثبات بعض الموضوعات السمعية . وبالتالى نشأت عملية « تشكل كاذب » داخلى بين علم اصول الدين وعلوم الحكمة . وبالرغم من اعتماد علم الكلام المتاخر على اقوال الحكماء الا أن الاختلاف بين العلمين واضح ، والاختلاف بينهما اكثر من الاتفاق طبقا لرصد المتكلمين .

والآن ما هى دلالة هذه المقدمات النظرية الخالصة ؟ هل هو تفكير دينى مجرد وبالتالى استطاع الفكر الدينى أن يصوغ نفسه صياغة عقلية مجردة ؟ هل هى قسمة عقلية مجردة لها آثار على الفكر الدينى ؟ (٤٥) . هل هى قسمة عقلية مجردة ، بحث فى الميتافيزيقا والفينومينولوجيا والانطولوجيا العامة ؟ هل هو فكر دينى مقنع لابد من القضاء عليه كما يفعل الفقهاء والعودة الى علم الكلام الأشعرى او الى عقائد السلف القائمة على النصوص الخام ؟ توحى الألفاظ المستعملة بأنها كلها تتبع قسمة عقلية واحدة تعبر عن تجربة دينية واحدة يعبر عنها مرة بلغة الوجود مثل الواجب والممكن والمستحيل ، ومرة بلغة المنطق مثل الاثبات والنفى ، ومرة ثالثة بلغة الميتافيزيقا مثل الواحد والكثير ومرة رابعة بلغة الفلسفة مثل الوجود والماهية ومرة خامسة بلغة الطبيعة مثل الجوهر والعرض ومرة سادسة بلغة اللاهوت مثل القديم والحادث وهى القسمة المباشرة التى تعبر عن التجربة الدينية ، نقطة البداية والنهاية . والحقيقة

---

(٤٤) يبدأ ذلك من أوائل القرن الخامس . اذ لا يظهر بصورته المبدئية الا عند الباقلانى فى « التمهيد » « الانصاف » ثم يظهر بصورة كاملة لاول مرة فى « اصول الدين » للبغدادى .

(٤٥) انظر « ٥ — الطهارة الدينية والقسمة العقلية » فى « نماذج من الفلسفة المسيحية » ص ٢٣٣ — ٢٣٩ .

أن كل هذه التقسيمات تشير الى بعد واحد وهـو البعد الراسى الذى يستقطب فيه الوجود بين طرفين موجب وسلب ، وجود وعدم ، واجب وممكن ، واحد وكثير ، ماهية وجوهر ، قديم وحادث ، جوهر وعرض . فنظرية الوجود التى قدمها علم الكلام كمقدمة لمادته هى فى الحقيقة خادمة للالهيات أو تعبير عن الالهيات فى صورة عقلية خالصـة(٤٦) . ولكن ما مدى صدق نظرية العلم او نظرية الوجـود على المعطيات الدينيـة الأخرى ؟ هل تصلح هذه النظرية او تملك ان تكون اساسا نظريا لمجموع العقائد فى كل دين ؟ يبدو أن المتكلمين يبحثون فى الممكنات على « قانون الاسلام » . فهل استطاعت هذه المقدمات النظرية بالفعل أن تكون مبادىء اولانية لكل عقيدة ؟(٤٧) . هل بلغت من الشمول بحيث يمكن أن تكون علما اولانيا لكل معطيات دينية ؟(٤٨) .

٥ — **اختفاء نظـرية الوجـود** : ثم انحـل البناء فى عصر الشروح والملخصات وتحولت نظرية الوجود الى مجرد تجميع لمواد القدماء عـن الصفة والموصوف والعلة والقوة الجسمانية والتضايف والوحدة والكثرة والأعراض والجواهر القدم والحدوث دون احكام نظرى . وانفصل المنطق عن الطبيعة واصبح الانتقال من الوجوب الى الحدوث مجـرد استدلال صورى(٤٩) . ثم عادت مصنفات العقائد كما بدات بلا مقدمات نظرية(٥٠) ، وانه يجب على المؤمن أن يؤمن بخمسين عقيدة او عشرين صفة واصبح

---

(٤٦) المقاصد ص ١٥٠ ص ١٦٣ .

(٤٧) المقاصد ص ٧ — ٢٠ .

(٤٨) أنظر بحثنـا

Hermeneutics as Axiomatics, in Religious Dialogue & Revolution.

(٤٩) الدر النضيد ص ١٣٩ — ١٤٣ .

(٥٠) مثلا الصابونى : عقيدة السلف اصحاب الحديث ، الصنعانى : تطهير الاعتقـاد من أدران الالحـاد ، المقريزى : تجريد التوحيد ، محمد ابن عبد الوهاب : عقيـدة الفرقة النـاجية ، مفيد المستفيد فى كفر تارك التوحيد ، الشـوكانى : التحف فى مذهب السلف ، العقيدة الطحاوية ، العقـائد العضدية ، الجواهر الكلامية .

.عد العقائد أو الصفات بديلا عن الاحكام النظرى (٥١) . وغابت مسائل الطبيعيات من العقائد كما وصفها أهل السنة الا من العلم بحدوث العالم فى اقسامه من أعراض وأجسام كمقدمات لاثبات الصانع وصفاته وكأن العلم الطبيعى ليس جزءا أساسيا فى العلم الدينى وكأن عقلية التوحيد لا تبدو فى تصور الطبيعة . ويبدو ذلك فى بيان الاصول التى اجتمع عليها اهل السنة (خمسة عشر أصلا) ليس من بينها الطبيعيات(٥٢) . ولا تظهر الطبيعيات فى كتب التوحيد المتأخرة كموضوع مستقل مثل الالهيات والسمعيات(٥٣) . ولا تدخل فى المسائل الكبرى لعلم التوحيد كالتوحيد والعدل والوعد والوعيد والسمع والعقل(٥٤) . وقد ظل هذا الاعتقاد سائرا الى الآن(٥٥) . ولكن قد تختفى نظرية الوجود بدافع اصلاحى

---

(٥١) كفاية العوام ، عقيدة العوام ، قلائد الخرائد .

(٥٢) هذا هو موقف « أصول الدين » للبغدادى .

(٥٣) لم يزد شرح القارى على الفقه الاكبر لابى حنيفة الا مسألتين الحر والمعدوم ! شرح القارى ص ٦١ — ٦٤ .

(٥٤) الملل جـ ١ ص ١٠ — ١٢ ، ص ٦١ — ٦٤ .

(٥٥) وقد وقعت فى هذا الخطأ الشائع مدة من الزمان منذ دراستى الجامعية الاولى حتى الصياغة الاولى لهذا المصنف . فقد حدثت لى التجربة الآتية : لم أكن أظن وانا طالب بالجامعة ما بين ١٩٥٢ — ١٩٥٦ أن الطبيعيات جزء من علم التوحيد مادام موضوعه كما علمت خطأ فى ذلك الوقت وطبقا للتعريف التقليدى الدفاع عن الدين أو اثبات وجود « الله » . ولذلك فلا مكان للطبيعيات . فاذا ما ذكرت بعض الآراء الطبيعية للمعتزلة وعلى رأسهم النظام لم أفهم سياقها وظننت أن عالم التوحيد قد حاد عن الطريق وخرج عن الموضوع ، وضاعت الامة ! وكنت أتساءل : وما صلة نظريات الجوهر الفرد والكمون والحركة والطفرة والمماسة والمجاورة والتأليف والاعتماد والتوليد بعلم التوحيد ؟ وفى الدراسات « الثانوية » والكتب المدرسية المقررة فى علم الكلام عادة ما تسقط الطبيعيات من الحساب اتفاقا مع الاعتقاد الخطأ السابق من انها خارجة عن علم التوحيد الذى يتركز أساسا على الله ، والطبيعة ليست هى الله خاصة وأن عددا من ألفاظها كان شبيهها بالفلسفة ، وكانت الفلسفة كما نأخذ امتدادا للفلسفة اليونانية . ولما كان التوحيد علما اسلاميا استقطع هذا الجزء اليونانى منه بحق وجدارة .

ويوجه النص مباشرة الى الواقع دون ما حاجة الى عرض نظرى(٥٦) . ومع ذلك تظل احكام العقل الثلاثة هى كل ما تبقى من نظرية الوجـود فى العقائد المتاخرة وفى بعض الحركات الاصلاحية . فلم تبق الا أحـد موضوعات خمسة من الأمور العامة او ميتافيزيقا الوجود . وقد حاولت بعض مصنفات العقائد الاصلاحية العودة الى بعض المقدمات النظـرية فلم تجد الا مبحثا واحدا من الأمور العامة أو الكلية وهى الأحكام الثلاثة وحولته من أبحاث فى الوجـوب والامكان والاستحالة يتحد فيهـا العقل بالوجود الى أحكام العقل الثلاثة دون وجود وبالتـالى سقطت مباحث القدم والحدوث وانتهت مباحث الأعراض والجواهر ، وكأن أحكام العقل الثلاثة تكفى كمقدمة نظرية للعقائد ، وتطبيقها فى الله وفى الرسـول ، ما يجب اعتقاده فى الله وما يستحيل وما يجوز ، وما يجب اعتقاده فى

فلما حدث لى وعى بالحضـارة ، وانفتح ما اغلق على وانا طالب نتيجـة لعقم مناهج التعليم الجـامعى القائمة على التكرار والحفظ رايت الطبيعيات وقد طغت على الجزء الثانى من « مقالات الاسلاميين » للاشعرى ، وفى نفس الوقت بقت فى كتب العقـائد القديمة فى آخر علم التوحيد بعد الامامة . وبدأت الفصـل الاول عن « الذات » ، والثانى عن « الصفات » كما أخذت وورثت عمـا هو متناقل بين المعاصرين من جيلى . ولكن بعد البـدء فى التحليل والاستقصـاء عرفت ان الطبيعيات تأتى فى أول علم الكلام بعـد نظرية العلم فى نظرية الوجـود والتى بدا دليل الحدوث والامكان كمقدمة لاثبـات الذات . وأمام دهشتى من طول الوقوع فى الخطأ الشـائع علمت أن الطبيعيـات سابقة على الالهيات فى علم التوحيد كمـا هو الحال فى علوم الحكمة ، وتكون نظرية العلم فى التوحيـد بمثابة المنطق فى الفلسفة ، ويكون العلمـان ، التوحيد والفلسفة قد كشفا نفس البنـاء وهو من المنطق الى الطبيعيـات الى الالهيات . وقد كنت اتسـاءل من قبل : اين البراهين على وجـود « الله » فى التوحيد ؟ ولماذا لم تدخل فى مسالة الذات والصفات؟ واخيرا وجـدت انها ضمن نظرية الوجـود اجابة على سـؤال ماذا اعرف؟ بعد الاجـابة على سـؤال كيف أعرف ؟ فى نظرية العلم . وقد وصلت الى ذلك وعمرى واحد واربعـون عاما وانا بالولايات المتحدة الامريكية كما عرفت أبعـاد الشعور الثلاثة فى علم اصـول الفقه وعمرى واحد وعشرون عاما فى فرنسـا . انظر رسالتنا . Les Méthodes d'Exégèse.

(٥٦) مثل « كتاب التوحيد » لمحمد عبد الوهاب .

الرسول وما يستحيل وما يجوز(٥٧) . تقلصت نظرية الوجود كلها الى أحكام العقل الثلاثة التى تجمع بين العلم والوجود كما كان الحال فى البداية(٥٨) . بل تسقط معظم الحركات الاصلاحية المعاصرة فى رسائل التوحيد الطبيعيات ، وقد تسقط الاحكام الثلاثة كلية ويكفى عرض العقائد فى الله وفى الرسول ما يجب منها وما يستحيل وما يجوز(٥٩) . وعندما يبدأ العلم بأحكام العقل الثلاثة تأتى نظرية الوجود مباشرة دون العلم كنظرية صورية خالصة يجتمع فيها العلم والوجود معا فى نسق صورى . فأحكام العقل الثلاثة الواجب والممكن والمستحيل هى فى نفس الوقت وصف للوجود . فالعقل والوجود واحد . ومن ثم يختفى هذا الفصل التقليدى التعسفى بين المعرفة والوجود . وقد يتداخل دليل القدم والحدوث مع دليل الوجوب والامكان ثم يسقط فى النهاية ويتحول دليل الوجوب والامكان الى احكام العقل الثلاثة وتصبح المقولات ثلاثة بدل اثنتين . وقد تكون الأحكام الثلاثة لا هى أحكام وجود ولا هى أحكام عقل بل تصبح مجرد أحكام ايمان . فالايمان بالله على ثلاثة أقسام واجب ومستحيل وجائز كما أن الأحكام الشرعية خمسة وقواعد الاسلام خمسة وأركان الايمان ستة وكأن مجرد العدد يكفى كاطار نظرى(٦٠) أو السؤال عن الايمان المباشر أو الجمع بين عقائد الايمان وأحكام العقل(٦١) . وقد يفيض الشراح المتأخرون فى شرح أحكام العقل بشرح كلمة « العقل » واعتباره سرا روحانيا تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية ، عمله فى القلب ، ونوره فى الدماغ ، وابتداؤه من حيث نفخ الروح فى الجنين وأوله كمال البلوغ أى تفسير العقل على أنه شىء وضياع التأسيس

---

(٥٧) السنوسية ، رسالة الباجورى ، جوهرة التوحيد ، الخريدة البهية ، وسيلة العبيد ، الحصون الحميدية .

(٥٨) كانت البداية فى « العقيدة النظامية » للجوينى .

(٥٩) وهذا هو الحال فى « العقيدة التوحيدية » .

(٦٠) وهذا هو الحال فى « جامع زبد العقائد » .

(٦١) وذلك مثل « مسائل أبى الليث » .

النظرى لوظيفة العقل فيصبح عقلا نورانيا اشراقيا بلا موضوع وبلا وجود(٦٢) .

ثانيا : ميتافيزيقا الوجود او « الأمور العامة » ، (الواجب) :

تشير ميتافيزيقا الوجود الى الأمور العامة او الاحكام الكلية أو « الممكنات » التى يتحد فيها العقل والوجود دون تشخيص عقلى فى « واجب الوجود » كما هو الحال عند الحكماء . اى ان نظرية الوجود تبدأ باكثر المبادىء عقلية وشمولا وفى نفس الوقت تمحى التفرقة بين المبدأ والواقع ، بين الفكر والوجود . وهى ممكنات لانها مازالت فى نطاق العقل والأحكام الصورية الخالصة دون اثبات شىء بالفعل وكأنها تصف عمل العقل فى الوجود او عمل العقل فى نفسه او رؤية الوجود لذاته(٦٣) .

وتشمل ميتافيزيقا الوجود او « الأمور العامة » خمسة مباحث : الوجود والعدم ، والماهية ، والوجوب الامكان والاستحالة (الامتناع) ، والوحدة والكثرة ، والعلة والمعلول . لبها مبحث الوجود والعدم ، واقلها مبحث الوحدة والكثرة . وتتساوى الأبحاث الثلاثة الأخرى كما(٦٤) .

---

(٦٢) « فى بيان ما اعتبره الشرع منافيا للايمان ومبطلا له والعياذ بالله تعالى » الجوهرة ص ٦ — ٧ ، « فى بيان حقيقة الايمان وحقيقة الاسلام » ص ٥ — ٦ وذلك كنقطة انتقال من العلم الى احكام العقل الثلاثة .

(٦٣) المقاصد ، الامور العامة ص ٩٦ — ٩٧ . وقد حدث هذا البناء فى القرنين السابع والثامن عند البيضاوى والايجى .

(٦٤) المواقف ص ٤١ — ٩٥ ، الوجود والعدم ص ٤٣ — ٥٩ (١٥ ص) ، الماهية ص ٥٩ — ٦٨ (٩ ص) ، الوجوب والامكان والامتناع ص ٦٨ — ٧٨ (١٠ ص) ، الوحدة والكثرة ص ٧٨ — ٨٤ (٦ ص) ، العلة والمعلول ص ٨٥ — ٩٥ (١٠ ص) ، طوالع الانوار ص ٣٥ — ٧١ ، تقسيم المعلومات ص ٣٥ — ٣٧ (٢ ص) ، الوجود والعدم ص ٣٧ — ٤٧ (١٠ ص) ، الماهية ص ٤٧ — ٥٢ (٥ ص) ، الوجوب والامكان والقدم والحدوث ص ٥٢ — ٦٢ (١٠ ص) ، الوحدة والكثرة ص ٦٢ — ٦٨ (٦ ص) ، العلة والمعلول ص ٦٨ — ٧١ (٣ ص) .

ولأول مرة فى القرن السادس تظهر بناءات عقلية جديدة مستمدة من الحكماء مثل الوحدة والكثرة والعلة والمعلول ، وهى موضوعات ميتافيزيقية خالصة تجمع بين الفكر والوجود وتساعد على تطوير علم التوحيد من علم معرفى الى علم وجودى صورى بالرغم من انها ابنية عقلية تطهرية تسمح بظهور الفكر الدينى التقليدى . فالعلة هو « الله » والمعلول هو العالم ، والوحدة هو « الله »و الكثرة هو العالم . ويبدو أن اسقاط هذا البعد الأول من نظرية الوجود انما كان نتيجة لتشخيص الفكر الدينى الذى استمر فى الأشعرية السائدة والتى أصبحت حتى الآن مقياسا للقراءة والاختيار .

١ — الوجود والعدم : لما كانت نظرية العلم اجابة على سؤال كيف أعلم ؟ فان نظرية الوجود اجابة على سؤال ماذا أعلم ؟ واذا كان السؤال الأول قد أجاب عن سؤال ما العلم ؟ فان السؤال الثانى يجيب عن سؤال ما المعلوم ؟ موضوع العلم اذن هو المعلوم . وعلى هذا النحو تتحول نظرية العلم الى نظرية الوجود وكأن نظرية العلم لم تكن الا تحليلا للذات العارفة فى حين أن نظرية الوجود تحليل لموضوع المعرفة ولأقسام المعلومات . وفى علم الكلام المتأخر يصبح لنظرية الوجود الصدارة المطلقة على نظرية العلم فينتقل المنطق كله من نظرية العلم الى نظرية الوجود . فبعد أن كان منطقا نظريا أصبح منطقا وجوديا ويأخذ ذلك كله اسم « الممكنات » . فالممكن هو الجامع للمنطق النظرى وللمنطق الوجودى على السواء(٦٥) . المعلومات هى الموجودات ، وتحليل الموجودات يأتى عن طريق الأحكام العقلية فالعقل وسيلة لتحليل الوجود .

---

(٦٥) فى « المحصل » للرازى فى حين تمثل « أحكام النظر » الركن الاول و « احكام الموجودات » الركن الثانى من مجموع أركان اربعة يدور حولها العلم كله الا أن الركن الثانى عن « أحكام الموجودات » يمثل ضعف الركن الاول عن أحكام النظر » المحصل ص ٧٢ ، وفى « معالم أصول الدين » للرازى أيضا تمثل نظرية الوجود ضعف العلم . وفى « الانوار » للبيضاوى تشمل نظرية الوجود الكتاب الاول ، والالهيات =

(أ) قسمة المعلوم . ويأتى تحليل المعلومات عن طريق القسمة عند المتكلمين والحكماء على السواء . فالمعلوم عند المتكلمين اما موجـود أو معدوم لأن المعلوم أعم من الموجود لأنه قد يكون موجـودا أو معدوما . وينقسم الموجود الى قديم وحادث ثم ينقسم الحادث الى جسم وجـوهر وعرض . وهنا تبدو القسمة العقلية تعبيرا عن ايمان دينى خالص لأن مقولة « القديم » استباق لموضوع الصفات وافتراض دينى ايمانى محض اذ لا يوجد الا الحادث كوجود عينى أما القديم فهو افتراض ذهنى خالص يأتى عن طريق القلب أو التضاد بالاقتران أو التضايف . فالموجود القديم كالعلم القديم كلاهما مطلوب اثباته وبالتالى فلا يدخلان فى نظرية العلم أو فى نظرية الوجود كبناء أولانى نظرى خالص . فكلما تدخلت الالهيات فى نظرية العـلم فى قسـمته الى قـديم وحادث تدخلت أيضـا فى نظرية الوجود فى قسمته الى قديم وحادث . وهى القسمة البديهية التى لا مبرر حسى لها بل تعبر عن مجرد الايمان الخالص وتخلى عن التعقل من اجل تأسيس العلم وتأصيل الوجود . قسمة الوجود الى قديم وحادث افتراض مسبق ، وهو المطلوب اثباته اى انه استدراك على المطلوب . واعتباره مسلمة اما قسمة الحادث الى جسم وجوهر وعرض فانها تقوم على مفهوم التحيز اى الوجود فى المكان فالحادث اما أن يكون متحيزا وهو الجوهر أو حالا فى متحيز وهو العرض أو لا هذا ولا ذاك . فالجوهـر والأعراض هما ببساطة الشىء وصفاته أما الجسـم فهى مقولة ثالثـة لافساح المجال للأفلاك والأجرام والكواكب طبقا لعلم الفلك القديم . فاذا كانت القسمة الأولى الجوهر والأعراض لها ما يبررها فى علوم الطبيعة فى الصفات الأولى والصفات الثانية فان القسمة الثالثة وهو الجسم حكم مسبق مفروض على الطبيعة لخدمة غرض دينى خـالص . كما ان الذى منع القسم الثالث من الوجود الذى لا يكون متحيزا أو حالا فى متحيز هى

=

الكتاب الثـانى ، والنبوة الكتاب الثالث فى حين أن نظرية العـلم ليس الا مقدمة صغيرة ، تشمل نظرية الوجود ثلث الكتاب كله . وفى « المقاصد » للتفتـازانى تمثل نظرية العلم حـوالى سدس الكتاب كله ونظرية الوجود ثلثيه اى أربعـة اضعافه . تعرض نظرية العلم فى المقصد الاول ونظرية الوجـود فى المقاصد الثانى والثالث والرابع . المقـاصد ص ١٥٠ — ١٧٦ الانصـاف ص ١٦ ، المطالع ص ٥٩ — ٦٠ ، المقاصد ص ٢٧٣ — ٢٨١ .

عاطفة التاليه ورفض مشاركة الموجودات العينية فى صفات الموجود القديم وهو « الله » . قسمة المتكلمين اذن فى بدايتها علمية وفى مقصدها ليست علمية لأنها تدخل المطلوب اثباته كأحد فرعى القسمة وهو الموجود القديم كما أنها تجعل القسمة الثالثة فارغة لإعطاء الفرصة للذهن لنفيها خشية الشرك وكان وظيفة العقل هو افساح المجال لتأسيس العقيدة(٦٦) . هذا بالاضافة الى أن اعمال العقل على هذا النحو لا يخدم العقل ولا الايمان لأنه يتنازل عن حق العقل فى التنظير الخالص ويضعف التنزيه . فلا العقل يقبل ولا الايمان يرضى وضع « الله » مع الأجسام والجواهر والأعراض ، وأن يفسح له مكان لمزاحمة الأشياء وأن يكون طرفا فى قسمة عقلية محدودة . فهذا مضاد للعقل ولعواطف التنزيه على السواء . وان أقصى درجات التنزيه وضع « الله » فى « قمة الكون » وفى اعلى رتبه كملك للملوك وهى احدى صور التشبيه(٦٧) . فالتفكير فى « الله » وادخاله فى قسمة الوجود هو قلب للوجود عن طريق التشابه او التضاد فيكون الله موجودا وليس جسما او جوهرا او عرضا . وينتهى الأمر الى انه لا يمكن التفكير فى « الله » الا كطرف للعالم فيكون فى مقابل الحادث لا فى محل ولا يحتاج الى محل بفعل عواطف التاليه .

---

(٦٦) لذلك منعه بعض القدماء لسببين : الاول لانه لو وجد القديم لشاركه فى الوصف ولابد أن يمايزه بغيره فيلزم التركيب وهو محال ، والثانى لان هذا اقصى صفات البارى فان سأل عنه لا يجاب الا به فلو شاركه فيه غيره لشاركه فى الحقيقة فيلزم حينئذ اما قدم الحادث او حدوث القديم .

(٦٧) قسم القدماء الموجودات على اربعة اقسام :

أ — قسم غنى المحل والمخصص وهو ذات مولانا عز وجل .

ب — وقسم يحتاج الى المحل والمخصص وهى صفات الاحوادث التى تسمى الاعراض .

جـ — وقسم يحتاج الى المخصص دون المحل وهو ذات الحوادث وتسمى الاجسام . .

د — وقسم موجود فى المحل وغنى عن المخصص وهى صفات مولانا جل وعلا (جامع زبد العقائد ص ٨ .

والمعلوم عند الحكماء ايضا هو الموجود . ولكن ينقسم الموجود الى وجود ذهنى يظل جزءا من نظرية المعرفة والى وجود عينى خارجى بناء على القسمة المشهورة بين عالم الأذهان وعالم الاعيان . وينقسم الموجود العينى الى واجب وممكن وممتنع او ضرورى وجائز ومستحيل وهنا تبدا القسمة فى الاضطراب . فالموجود العينى الواجب لا وجود له لأن واجب الوجود ليس عينيا بل ذهنى خالص . والوجود الممتنع او المستحيل ليس وجودا عينيا فالمستحيل لا وجود له ولكنه إفتـراض عقلى ثان . ويبقى القسم الثالث الوحيد الممكن وهو الوجود العينى الممكن . ويبدو ان الايمان عاود الظهور من ثنايا العقل ففرض الوجود الواجب او الضرورى وجعله وجودا عينيا لافساح المجال لاثبات « الله » ثم انقلب عن طريق الضد الى الوجود الممتنع المستحيل دون أن يستلزم بذلك وجودا عينيا له الا اذا كان « الشيطان » فى الأذهان فهو القادر على فعل المستحيلات . والبداية كلهـا فى كلتا الحالتين الواجب والممتنع ، الضرورى والمستحيل هو الممكن او الجائز فهو الوسط الذى له وجود بين طرفين لا وجود لهما الا افتراضا بفعل الايمان فى العقل وزحزحته اياه عن وظيفته فى العلم لافساح المجال للمعلوم الايمانى الخالص الذى استعصى على العقل وشرع بفرض نفسه عليه قبل أن يتأسس فيه . تصح القسمة عندما يعمل العقل فى الحس ويدرك الوجود العينى الممكن ثم تفسد عندما يتدخل الايمان فيدفع العقل الى طرفين فيوقعه فى افتراضين لا عقليين ولا وجوديين وهمـا الواجب والممتنع او الضرورى والمستحيل ، فاذا كشفت هـذه القسمة البدايـة بالوجود العينى اى العالم الحسى فانها تكشف أيضا على ان النهاية أى الواجب او الضرورى هو مجرد يقين ايمانى او اخلاقى او معنوى او مجرد افتراض معرفى وليس وجودا حسيا مرئيا . نشأ عن طريق التضايف او التضمن او الالتزام كعلاقة الابن بالأب أو الكبير بالصغير . واليقين الدينى او الأخلاقى أو المعرفى مطلب حقيقى . ولكن الاشكال هو هل يتحقق هذا المطلب من داخله فيكون فارغا بلا مضمون ، ذاتا بلا موضوع ، متقوقعا على النفس ، نرجسية ، وانعكاسا مجردا ،ام ان يكون له مضمون مـن العالم وفى العالم كبناء للشعور الفردى وكنظام اجتماعى وكقانون لحركة التـاريخ ؟

اما قسمة الممكن الى جوهر وعرض فعلى الأقل لم تفترض قسمـا

ثالثا وهو الجسم لافساح المجال لعالم الأفلاك القريب من « الله » والمشارك له فى الصفات ! ولكن يعود الايمان ليقصى العقل وذلك يقسمة الجوهر الى قديم وهو ما لا أول لوجوده ومحدث وهو ما له أول . وفيها تظهر الغاية من هذه التقسيمات المتتالية فى نظرية الوجود والتى تبدو عقلية طبيعية يخرج كل منها من الآخر خروجا طبيعيا منطقيا وهو اثبات وجود « الله » أو استنباطه من تحليل عقلى وجودى مسبق .

اما قسمة الممكن الى جوهر وعرض فهى قسمة طبيعية تدل على وجود عنصرى الثبات والتغير فى الطبيعة ، الجوهر هو الثابت والعرض هو المتغير ثم تتحول هذه القسمة الى تصور عام للانسان والمجتمع والتاريخ. وهو التصور القائم على القلب والاطراف أو المركز والمحيط والتى ارتكز عليها الفكر الدينى وهو فى أعلى درجات التنزيه(٦٨) . بل ويمكن أن يقال ان قسمة الجسم الى جوهر وأعراض قسمة عقلية افتراضية لا تأتى من طبيعة الجسم فالجسم جسم ، يتغير لونه وشكله ، ثقله وخفته ، حرارته وبرودته ، وضعه ومكانه ، هيئته وملامحه ، خشونته ونعومته . لماذا افتراض أن هذه التغيرات أعراض تقوم على جوهر هو الثابت والحامل ؟ ان افتراض الجوهر نابع من ايمان عقلى بوجود الثابت وراء المتغير ، وان هناك مركزا ثابتا لكل المتغيرات تدور حوله كما تدور نقط المحيط حول مركز الدائرة . وهو تصور عقلى خالص أو صورة فنية تعبر عن نوع معين من العلاقات الاجتماعية او الطبيعية من بين عدد آخر من التصورات الممكنة مثل أن الجسم يتغير شكله ولونه ووضعه وهيئته طبقا للاستعمال أو المجال اى ان الجسم يدخل فى علاقة مع الانسان كطرف مقابل له ومن ثم فلا مكان للطبيعيات المجردة بل الطبيعيات للاستعمال . وقد حاول القدماء ايجاد هذه العلاقة مع الطبيعيات ولكنهم جعلوها رأسية لاثبات وجود « الله » فى حين أن علاقات الطبيعيات بالانسان علاقة أفقية تجعل الانسان والطبيعيات معا جزءا من التاريخ وبعدا للزمان . لما كانت علاقة

---

(٦٨) المواقف ص ٤٢ — ٤٣ ، طوالع الانوار ص ٢٦ ، المقاصد ص ١٥٠ — ١٥٣ ، التحقيق التام ص ٢٢ ، ص ٤٢ — ٤٣ .

الطبيعيات « بالله » بعد الخلود . ومن ثم لزم الجوهر الثابت فهو المؤشر لوجود « الله » الثابت فى مقابل الاعراض المتغيرة فهى المؤشر لوجـــود العالم المتغـــير .

وقد انحاز المتكلمون المتاخرون لموقف الحكماء بالرغم مـــن انكارهم الوجود الذهنى . فقسموا الوجود العينى الى اما ما لا اول له وهو القديم او ما له اول وهو الحـــادث لافساح المجال لنظرية الخلق واثبات قدم « الله » . وقسموا الحادث الى متحيز وهو الجوهر اى الجسم الحسى والحال فى المتحيز وهو العـــرض . ومنعوا قسمة ثالثة لوجـــود لا متحيز ولا حال فى متحيز حتى لا يشارك « الله » احدا فى وجوده ، فهذه القسمة تصدق على « الله » وحده . قبل المتكلمون قسمة الحكماء فى الجزء الذى يسمح لهم بادخال مضمون الايمان فىالقسمة العقلية على نحـــو متسرع دون انتظار للتاصيل النظرى له على نحو عقلى طبيعى خالص .

(ب) هل المعدوم معلوم او موجود ؟ : اذا كان المعلوم اما موجودا او معدوما وكان الموجود كما بان عند المتكلمين والحكماء معلوما فهل المعدوم معلوم مثل الموجود ؟ المعدوم معلوم وتدل عليه نظريات المتكلمين واختلاف الحكماء فيه . فالشيء قد يكون معلوما من وجه مجهـــولا من وجه آخـــر سواء كان ذلك فى الطبيعيات أم فى الالهيات . وبالتالى يكون الانســـان عالما جاهلا فىنفس الوقت وقد يكون علمه وجهله فى نفس المحل او فى محلين مختلفين . وان اختلاف مناهج التحليل وتضارب وجهات النظر انما يدل على أن العلم الانسانى تعبير عن مواقف مختلفة اكثر منه علما محايدا . فالعلم منظور اجتماعى بل علاقات قوى ، وجدل بين الموجود والمعدوم ، بين المعلوم والمجهول(٦٩) . قد يكون الموجود او المعدوم كلاهما معلوما من وجه ومجهولا من وجه آخر اما من حيث الاجمال والتفصـــيل فيكون الاجمال علما بوجه وغياب التفصيل جهلا بوجه آخر . والأولى معرفـــة

---

(٦٩) يرى النجار وأصحابه انه يجوز أن تعلم المحدثات من وجهين فى حال واحد . واما القديم فلن يجوز أن يعرفه من يجهله بوجه من الوجوه . مقالات ج ٢ ، ص ٧١ — ٧٢ .

الشيء اجمالا وتفصيلا خاصـة فى مجتمعات يغلب على فكرهـا القومى العموميات دون التفصيلات مثل المجتمعات النامية أو فى مجتمعات أخرى يغلب على فكرها الجزئيات دون الكليات كمـا هو الحال فى المجتمعـات الصناعية المتقدمة . واما من حيث مستوى التحليل ومنظور البحث وبالتالى يكون نفس الشيء موضوعا لعدة علوم . الانسان موضوع لعلم وظائف الأعضاء من حيث هو وظائف بيولوجية وموضوع لعلم النفس من حيث هو حياة ، وموضوع لعلم الاجتماع من حيث هو فى علاقة مع الآخرين ، وموضوع لعلم الاقتصاد من حيث هو كائن منتج ، وموضوع لعلم السياسة من حيث هو كائن منظم . وانكار أن يكون الشيء موضوعا لعلمين حرص على العلم « الألهى » أن يشاركه علم آخر فى نفس الموضوع ، فى حين ان نظرية العلم هى فقط نظرية فى العلم الانسانى بما فى ذلك الوحى بعد التنزيل ، ومن ثم فهو تخوف لا أساس له(٧٠) . ولا يعنى ذلك أن يكون المعلوم بالضرورة شيئا . فقد يكون شيئا وقد يكون معنى الشيء أو صفته أو دلالته . ولكن لابد من حضور الشيء الدال أو استنباط معانى جديدة من دلالات اشياء موجودة بالفعل حتى يكون للمعلوم وجود وبالتالى يصح البحث فى الأمور الذهنية وفى الموجودات فى الخـارج على حد سـواء . والنزاع فى المعدوم الممكن لأن الممتنع منفى اتفاقا(٧١) . وهو معلوم عند جمهور المتكلمين بمعنى أن انتفاء معلوم(٧٢) . وهو ثلاثة اقسـام الأول ما كان موجودا فعدم ومعرفته ممكنة مثل الآثار المندثرة والحوادث الماضية . والثانى ما لم يوجد وليس مما يوجد وهو الممتنع وهذا لا يمكن معرفتـه لانه ليس معلوما اى موضوعا للعلم . والثالث ما لم يوجد وسيوجد وهذا يمكن معرفته ، وهو ما نعنيه اليوم بالدراسات « المستقبلية » . معرفة المعدوم اذن ممكنة لأن عدم الوجود معلوم بالبديهة ولأنه مقدور أى يمكن احضاره ولأن المعارف الممكنة أشمل من المعارف الواقعية ولأن معرفة

---

(٧٠) المحصل ص ٧١ ، غاية المرام ص ١٩ — ٢٠ ، مقالات جـ ٢ ، ص ٧٥ — ٧٦ ، أصول الدين ص ٣٠ — ٣١ .

(٧١) التحقيق التام ص ٣٠ .

(٧٢) ذهب بعض « النابتة » من سجستان ونسب خطـأ الى ابى اسحق ان المعدوم ليس بمعلوم .

النفى والسلب ممكنة بل ان الموضوع كله من « الممكنات » والا وقعنا فى الغياهب والاساطير والخرافات واتبعنا فى ذلك سبل السحر والشعوذة والالهام(٧٣) .

فاذا كان المعدوم معلوما فهل هو موجود ؟ واذا كان موجودا فهل هو شىء ؟ واذا كان شيئا فماذا يعنى الشىء ؟ والحقيقة ان المعلوم قد يكون موجودا وقد يكون معدوما وقد يكون شيئا وقد يكون لا شيئا . فالمعلوم اعم من الموجود ومن الشىء . اذ يمكن العلم بالصفر فى الحساب وبالنقطة فى الهندسة وبالعدم فى الفلسفة . كلها موضوعات صورية اذ لا يعنى الوجود بالضرورة الوجود الحسى بل قد يعنى الوجود الصورى أو الوجود الشعورى . كما يمكن العلم بالمستحيلات والمتناقضات والمتضادات وهى من المعدومات . فهناك منطق للمستحيل ومنطق للتضاد ومنطق للتناقض . فاذا قيل العدم موجود فقد يعنى الوجود هنا السلب أو الحرمان او النقص او الغياب او الفراغ أو العدم الخالص . وهى كلها انماط وجود . هناك ميتافيزيقا للعدم ، وحساب للمجهول فى الرياضيات وحساب الصفر . واعتبار المعدوم موجودا وموضوعا للعلم يجعل العلم صوريا خالصا كما يجعله مطلقا لا حدود له (المعتزلة) فى حين جعل المعدوم عدما لا يكون موضوعا للعلم هو ايثار للعلم الموضوعى الذى لا يتناول الا الموجود (الأشاعرة)(٧٤) . ويبدو ان المزايدة فى الدين تؤدى الى الوقوع فى المادية فى حين أن الفكر النزيه يؤدى الى الصورية ويكون اكثر تنزيها من الفكر الدينى الصريح . والحقيقة أن موضوع العلم الذى يتفاوت بين المعدوم والموجود هو اساسا موضوع شعورى . ففى الشعور وجود وعدم ، حضور وغياب ، ملاء وفراغ ، عطاء واخذ ، ارسال واستقبال ، ايجاب وسلب . ويقارب موقف الحكماء موقف المعتزلة فى اثبات المعدوم لاعتمادهم عليه فى قسمة الموجود التى تحقق فى الخارج

---

(٧٣) الشامل ص ١٣٨ — ١٣٩ .

(٧٤) التمهيد ص ٣٤ ، الارشاد ص ١٣ ، المحصل ص ٧١ — ٧٢ ، معالم اصول الدين ص ١٠ ، غاية المرام ص ٩ ، المقاصد ص ١٣ ، شرح المقاصد ص ١٥ .

وهو الموجود الخارجي والتحقق الذهنى وهو الموجود الذهنى . والموجود الخارجى ان كان لا يقبل العدم لذاته فهو الواجب لذاته وان كان يقبله فهو الممكن لذاته فتعريف الموجـود لذاته قائم على الضد وهـو امتناع العدم لذاته ، وتعريف الممكن لذاته قائم على التشبيه وهو امكان العدم لذاته مما يدل على استحالة الحديث عن الوجود لذاته دون قلبه من الضد اى العدم لذاته . فالوجود لذاته أو واجب الوجود من المفاهيم المتضادة نشأتها العدم والتغير والامكان أى العالم الحسى المتغير . ويرتبط اثبات المعدوم او نفيه بمسألة تاثير الفاعل المختار ومسألة جعل الماهيات بناء على أن الجعل هو التأثير(٧٥) . ولا يعنى ذلك بالضرورة وجود ارادة خارجية مشخصة بل يمكن أن يكون من ارادة الانسـان وفعله واختياره الذى يوجد من عدم ويعدم بعد ايجاد . ويصعب الحديث عـن المعدوم هل تتساوى ذواته وهل تتمايز لأنه نقص محض لا وجود فيه بل هـو سلب وجود ، ولا تمايز فى السلب(٧٦) .

وقد تكون علاقة الموجود بالمعدوم علاقة لغوية منطقية صرفة يعبر عنها بلغة الاثبات والنفى . فالمعلوم اما أن يكون متحققا فى الخارج وهو الوجود أو غير المتحقق فى الخارج وهو المعدوم . المعلوم متحقق فى الخارج وليس مجرد وجود ذهنى والا كان معدوما . فالمعرفة والوجود متطابقان . وتدخل فى هذا التطابق نظرية الحكم . ومن ثم يكون الوجود هو الثابت والمعدوم هو المنفى فالثابت أعم من الموجود والمنفى أعم مـن المعدوم . يدخل الوجود والعدم اذن فى نظرية أعم هى نظرية الاثبـات والنفى . وبالتالى ترجع نظرية الوجود الى نظرية الحكم وهى التى تجمع بين نظرية الوجود ونظرية المعرفة(٧٧) . وتتفاوت درجات المعدوم من العدم المنطقى المطلق وهو التناقض الى العدم الناشىء عن غياب القدرة ولكن يمكن أن

---

(٧٥) التحقيق التام ص ٢٩ — ٣٠ ، الشامل ص ١٢٦ — ١٣٤ ، المقاصـد ص ١٧١ .

(٧٦) المقاصد ص ١٧٢ — ١٧٤ ، المواقف ص ٥٣ .

(٧٧) المعتزلـة هـم الذين يضيفـون نظـرية الحـكم علـى
=

يوجـد ان وجـدت . وقد ينشـأ العدم من الزمان كالأشياء التى وجدت فى الماضى ثم لم تعد توجد فى الحاضر أو من الأشـياء التى لا توجـد فى الحاضر ، ولكنها قد توجد فى المستقبل . فالعدم يحيل الى القدرة والزمان اى الى البعد الشعورى فى العدم باعتباره احد عناصر الموقف الانسانى فى علاقاته بالأشياء وبالآخرين(٧٨) . أما احكام العدم فيقع فيها الاختلاف طبقا لتصور العدم فعند البعض المعدوم ليس بثابت وعند البعض الآخر المعدوم ثابت . فى الحكم الأول الذات هى الماهية اذا عدمت الذات عدمت الماهية . وفى الحكم الثانى الذات زائدة على الماهيـة اذا عدمت الذات بقيت الماهية(٧٩) . الحكم الأول اقرب الى نفى العدم كشىء والثانى اقرب الى اثباته . اما الأحكام المنطقية الأخرى فهى ذاتها احكام الوجود ولكن بصيغة النفى مثل : عدم المعلول يؤدى الى عدم العلة ، وعدم المشروط يؤدى الى عدم الشرط ، وعدم الضد يؤدى الى صحة الضد الآخر(٨٠) . والحقيقة انه لا يمكن ادخال الوجود والعدم كمادة للحكم فى قضايا محلية دون تجارب شعورية للوجود والعدم ، حينئذ لا تكون احكام الوجـود والعدم احكاما عقلية صورية بل احكام شعورية . ولا يكون صدق الحكم مطابقة عالم الأذهان مـع عالم الأعيان بل مطابقة الحـكم مع مضمون الشعور . الوجود والعدم تجربتان شعوريتان وليسا موضوعين صوريين او منطقين(٨١) . وقد يكون الخلاف بين الانكار والاثبات لا يصدق على

نظرية الوجود ويجعلون الاحكم بالاثبات والنفى اهم من قسـمة الوجود الى موجود ومعدوم . الانصـاف ص ١٥ — ١٦ ، التمهيد ص ٤٠ ، جامع زبد العقائد ص ٨ ، المحصل ص ٣٢ ، معالم أصول الدين ص ٩ ، طوالع الأنوار ص ٣٥ — ٣٦ .

(٧٨) التمهيد ص ٤٠ — ٤١

(٧٩) المحصل ص ٣٤ — ٣٨ ، طوالع الانوار ص ٤٤ — ٤٥ ، معالم اصـول الدين ص ١١ — ١٢ ، المواقف ص ٥٣ — ٥٦ .

(٨٠) المقاصـد ص ١٧٧ — ١٨١ .

(٨١) المقاصـد ص ١٨١ — ١٨٥ .

نفس المعنى فالانكار يتصور العدم سلب أيجاب ، والاثبات يتصـــوره عدم ملكه . فقد يكون النزاع فى نهاية الأمر لفظيا(٨٢) .

(جـ) هل المعدوم شيء ؟ : عند المعتزلة المعـــدوم الممكن شيء لأن الماهية غير الوجود . ومنعه الأشاعرة لأن الوجود عندهم نفس الحقيقة . وعند الحكماء الشيئية تساوق الوجود فالمعدوم فى الذهن معدوم فى الخارج فهم اقرب الى الأشاعرة(٨٣) . ويعتمد اثبات العدم على سببين . الأول أن المعدوم متميز وان كل متميز ثابت . والحقيقة أن العدم نفى كالممتنعات والخيالات وليس ثابتا . والثانى أن المعدوم متصف بالامكان وانه صفـــة ثبوتية . والحقيقة ان الامكان ليس ثبوتا بل مجرد امكانية وجود . كمـــا يعتمد على حجة دينية خالصة مؤداها ان المعدوم فى الأزل ليس « الله » وهو غيره ، والغيران شيئان ! والحقيقـــة ان ذلك كله من عمل الخيـــال فلا يوجد ازل كواقع وشيء ولا يوجد « اله » مغاير له فهذه كلها افتراضات مسبقة وتمرينات عقلية لتأصيل العواطف الدينية التى تعبر عن نقص فى التعقيل وعن ضعف فى الوعى الاجتماعى وعن قصور فى رؤية الواقع . ويعتمد نفى العدم على حجج صورية منطقية مثل أن الثبوت أمر زائد على الذات والعدم ليس كذلك أو أن العدم أقل تناه من الوجود أو أن العدم قبل الوجود صفة نفى أو ان العدم صفة نفى أو أن العدم زوال للتمايز ،

---

(٨٢) « نحن نجعل العدم للوجود سلب ايجاب ، وعندهم عدم ملكه » المواقف ص ٥٧ ، « الحال سلب ، ليس موجودا ولا عدما » المواقف ص٥٩ .

(٨٣) منع ابو الحسن البصرى وابو الهذيل العلاف والفوطى والأصم من المعتزلة كون المعدوم شيئا ، الملل جـ ١ ، ص ٤٣ ، ص ١١٠ ، ص ١٢٦ ، انظر ايضا رد الآمدى بالتفصيل على المعتزلة فى انتقادهم كون المعدوم شـــيئا ودر خطأ الى الحكماء غاية المرام ص ٢٧٤ — ٢٨٢ ، وانظر حجج المعتزلة فى الفصـــل جـ ٥ ، ص ١١٤ — ١١٨ ، الشامل ص ١٣٦ ، شرح القارى ص ١٣٤ — ١٣٥ ، وايضا الموضـــوع كله فى المواقف ص ٥٣ — ٥٧ ، الارشـــاد ص ١٢٤ — ١٢٥ ، الفرق ص ١٧٨ — ١٨٠ ، الفصـــل جـ ٥ ص ١١٣ — ١١٤ ، نهاية الاقـــدام ص ١٥٠ — ١٦٣ ، الملل جـ ١ ، ص ١١٤ ، ص ١٢١ ، اعتقادات الفرق ص ٤٤ .

وكلها تنزع العدم من مجرد موقف شعورى الى اثبات وجود موضوعى له . فالاثبات والنفى حكمان منطقيان ، والعدم غياب وجود وليس اقل منه تناه . الاثبات أعم من الوجود والنفى أعم من العدم . فى الاثبات والنفى صدق وكذب واتساق وتناقض لا وجود لهما فى الوجود والعدم . لذلك انتهى جمهور المتكلمين الى ان القول بثبوت المعدوم ينفى المقدورية أى قدرة الفعل على التغيير وعجزه أمام العدم وافتراض العدم اساس الوجود ، والوجود قائما عليه . ولو كان العدم ثابتا لانتفت القدرة التى تريد تحويل العدم الى وجود ولكان العدم واجبا لا يمكن تغييره وتحويله الى وجود ممكن او امكان وجود . ولو ثبت المعدوم لكان أعم من النفى واقوى منه وبالتالى استحال رفضه او تحويله الى وجود اى الى اساس . المعدوم ليس شيئا والا خشى منه الناس واثبتوه عجزا عن مقاومته ، وسلموا به ضعفا وخورا ، ياسا واشمئزازا ، كرها للنفس وللآخرين ، وبصاقا على العالم . لا يمكن ان تكون للمعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات وأعيان وحقائق فهذا ايهام للناس بوجود المعدومات كحقائق بل هو غياب الوجود ونقص الهمة وضعف الفعل وتخاذل الناس على تحقيق الوجود . الذوات فى العدم معراة عن الصفات ولا توصف بصفات الأجناس لانها ليست وجودا مثل الحياة او الجواهر أو الاعراض(٨٤) .

ان خطورة اثبات المعدوم هو العدم على نفس درجة الوجود كالوجود وبالتالى اعطاء العدم وجودا يصعب نفيه وهو نوع من التشاؤم والاعتراف بالامر الواقع والاستسلام للهزائم كما هو الحال فى « الوعى الاوربى » المعاصر وفى فلسفات القدماء عند المانوية خاصة بل وفى الديانة المسيحية بفعل الخطيئة الاولى(٨٥) . العدم ليس وجودا

---

(٨٤) هذا هو راى ابى اسحق بن عياش .

(٨٥) يعرض الايجى أربعة مذاهب فى اثبات العدم (قارنا اياه بالواسطة اى بالحال) .

(أ) العدم ليس بثابت ولا واسطة وهو مذهب أهل الحق (الأشاعرة)

(ب) المعدوم ليس بثابت والواسطة حق وهو مذهب القاضى وامام الحرمين .

بل هو مجرد غياب أو نقص . الاصـل هو الوجود والعدم طارىء عليه . الوجـود حضور والعدم غيـاب . الوجود ملاء والعدم خـلاء . الوجـود عطـاء والعدم غثيـان . الوجود انفتاح والعدم انغـلاق . الوجود حياة والعـدم موت . ومن ثم يستحيل وجود العـدم . « وانما بقـاء الباطل فى غيبة الحق عنه » (٨٦) . واذا كان الدافع عند قدماء الاشاعرة لنفى كون العـدم شيئا هو وجود « الله » القـادر على كل شىء ، على نفى الوجـود والعدم على السواء فلا الوجود ولا العـدم ثابتان ، فان الدافع لدينـا هو القـدرة المتولدة عن نفى كون العـدم شيئا على تحـريك الشـعوب والثقة بالنفس وتغيير الواقـع ورفض الاستسـلام وما يبعثه فى الروح من تفـاؤل وأمل وما يثيره فى النفس من خيـال على الاتيـان بالمستحيلات . ان اثبـات كون العدم شيئا يحـول الغياب الى حضور ، والعـدم الى وجـود ، والاستثناء الى قانون . المعدوم ما لا تحقق له فى نفسـه وهو المنفى أو له تحقق يكون عـدما ثابتا . الاحتلال غيـاب للاستقلال ، والطغيـان غياب للحرية ، والراسمالية غيـاب للاشتراكية ، وسلبية الجماهير غيـاب لنشـاطها ، والتخلف غياب للتقدم ، والتجزئة غيـاب للوحـدة ، والتغريب غياب للهـوية ، فالوجود استقلال وحرية واشـتراكية وتقدم ووحـدة وهوية وتجنيد للجماهير . وما دون ذلك مجرد طارىء عرض حـادث أى مجرد عدم . هنـاك وجود ولا وجود . والعدم

=

(ج) المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب اكثر المعتزلة .

(د) المعدوم ثابت والحال حق وهو قول بعض المعتزلة .

انظر أيضا المواقف ص ٤١ — ٥٩ ، ص ٥٧ — ٥٩ ، المقاصد ص ١٥٣ — ١٥٨ ، ص ١٦٠ — ١٦٣ ، شرح المقاصد ص ١٥٢ ، التحقيق التام ص ٢١ — ٢٢ ، ص ٣٠ — ٣١ ، الشامل ص ١٣٠ — ١٣٥ ، ص ١٧٧ . ولا يعنى احياؤنا للاعتزال اننا نتبل مواقف المعتزلة كلها عن عمى وتعصب لمذهب الاشـاعرة هنا فى نفى المعدوم اكثر قدرة على تحريك الشعوب من اثبات المعدوم واكثر تفاؤلا وأملا بصرف النظر عن دوافع الاشـاعرة . تأييدنا للمعتزلة للتيار العام وللحركة التاريخية وليس للتفصيلات الجزئية فى هذه النظرية أو تلك .

(٨٦) هذا قول مشهور للامام محمد عبده .

هـــو اللاوجود أى انه ليس وجود عـــدم بل عدم وجـــود . العدم طارىء نتيجة لغيـــاب الوجود . الاصـــل هو الوجود وغيابه عدم . العـــــدم غيـــاب وجود وليس وجود غيـــاب .

ولكن هل المعدوم شىء ؟ وماذا يعنى الشىء ؟ لقد استطرد القدماء فى وجود العدم ومعرفة نوعية وجوده صوريا منطقيا أو ماديا حسيا(٨٧) .

---

(٨٧) اختلف القدماء فى معنى الشىء وانتهوا الى مذاهب ستة كل منها يعتمد على الراى أو الشعر أو القرآن !

(أ) الشىء هـــو الموجود والمعدوم منتف (خلقتك من قبل ولم تك شـــيئا) وهو مذهب لأشـــاعرة (أهل الحق) .

(ب) الشىء هو المعلوم (ان زلزلة الســـاعة شىء عظيم) ، (ولا تقولن لشىء انى فاعل ذلك غدا) وهو موقف المعتزلة بوجه عام والبصرية والجاحظ بوجه خاص . ولكن ماذا عن المستحيل اليس معلوما ؟ .

(ج) الشىء هو القديم (والله على كل شىء قدير) ، وهـــو مذهب الناشىء وأبى العياش ويطلق على الحادث مجازا وهذا وقوع فى الشيئية فى تصور الله وسلب العالم صفته المادية ، تطهر من العالم ومادية فى الله .

(د) الشىء وهو الحادث « الا كل شىء ماخلا الله باطل » ، وهو موقف الجهمية . وهـــو رد اعتبار للعالم . ولكنه حكم اضافة ونسبة يفســـح المجال لاثبات « الله » كقديم .

(هـ) الشىء هو الجسم (ولا تقولن لشىء انى فاعل ذلك غدا) وهو موقف هشام وهو اقتراب من الموقف العلمى الطبيعى .

(و) الشىء حقيقة فى الوجود ومجاز فى المعدوم وهو رأى ابى الحسين والبصريين . وهو اقتراب الى المعنى البديهى الأول (هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا) .

فاذا ما أريد معرفة معنى الشىء باللجوء الى القرآن فان اللفظ قد ورد ٢٨٣ مرة وليس فقط فى ستة استعمالات كما هو الحال عند المتكلمين منها (شىء) (٢٠٢ مرة) ، « شـــيئا » (٧٧مـــرة) ، «أشـــياء » (مرة واحـــدة) ، « أشـــياءهم » (٣ مرات) . والاعتماد على « تحليل المضمون » يؤدى الى أن الاستعمال الأول للفظ الشىء خاصة فى حال الجر يعنى القدرة « الالهية» فى صيغة « أن الله على كل شىء قدير » أو العلم « الالهى » فى صيغة « بكل شىء عليم » . ولكن بعض الاستعمالات تجعل الشىء فى علاقة مع الارادة الانســـانية والعلم الانســـانى كذلك فى اطار المعنى الأول وكأحد عناصره . أما الاستعمال الثانى للفظ الشىء فى حال النصب « شيئا » فانه يفيد أن

والحقيقـــة أن هذه اطـــالة فى موضـــوع فلسفى صرف دون أن تكون له دلالة مبـــاشرة فى موضوع الوجود والعـــدم الذى هو أحد موضـــوعات « الأمور العـــامة » فى نظرية الوجود . قد يوجد الشيء صـــوريا وقد يوجد ماديا وقد يوجد شـــعوريا . فالمعدوم ان لم يكن له وجود صورى أو مادى فله على الاقل وجـــود شعورى وهو الشـــعور بالعدم ومايولده فى النفس من غثيان وترف موقف اجتماعى وسياسى محدد ، فى حالة ضعف وعجز او هزيمة واستسلام . وهو موقف طارىء فى حياة الشعوب (٨٨).

(د) هل هناك واســـطة بين الوجود والعدم (الحال) ؟ : وضـــع القدماء التقـــابل بين الوجود والعـــدم وجعلوا الواسطة بينهما هو الحال بين منكر ومثبت (٨٩) . والحـــال انتقال وحركة من الوجود الى العـــدم أو من العـــدم الى الوجود أى أن الصـــلة بين الوجود والعـــدم هى الصيرورة . فالحال صيرورة والصيرورة حـــال . ولكن خلط القـــدماء بين موضوع ثبوت العـــدم والحال كواســـطة فى موضوع واحد مع انهما موضـــوعان متمايزان (٩٠) . ويثبته الحكماء لانه لما كان الشيء موجودا فى

الشيء فى علاقة مع الانســـان ، والانســـان وحده ، وأنه موضوع شعورى عملى للمحبة والكراهية والنفع والضرر والأخذ والعطاء والنقص والزيادة . وهو المعنى الوحيد لاستعمال اللفظ فى صيغة الجمـــع فى حـــال النصب « اشـــياء » « ولا تبخسوا الناس أشـــيائهم » . أما القدماء فان تحديدهم للشيء كان متفاوتا بين المستوى اللاهوتي والمستوى الطبيعى دون المستوى الانســـانى ، وعبروا عن التوتر بين الموقف العلمي والموقف الدينى فى رؤية العالم وتصور « الله » . فاما أن يكون العالم مادة و « الله » صورة أو أن يكون العالم مادة « والله » مادة او يكون العالم صورة و « الله » مـــادة أو يكون العالم صـــورة و « الله » صورة . لم يتجاوز القدماء فى بحثهم لمعنى الشيء عن تاسيس لاهوت طبيعى دون اقامة توحيد عملى ورؤية الاشياء للاستعمال على المستوى الانسانى العلمى .

(٨٨) انظر بحثنا : القرف ، تحليل لبعض التجارب الشـــعورية فى « قضايا معاصرة » (١) فى فكرنا المعاصر ص ١٩٦ — ٢٠٧ .

(٨٩) ينفى الحال أهل الحق واكثر المعتزلة ويثبته القاضى وامـــام الحرمين من الأشاعرة وأبو هاشم من المعتزلة .

(٩٠) انظر الهامش السابق (٨٥) عن تصنيف الايجى للمذاهب .

الخـــارج ومعدوما فان هناك واســـطة بينهما والتى هى الوجود فى الذهن بين الوجود والعـــدم أو الامكانية او الحـــال او الوجـــود فى حالة مشروع أو تضمن أو قوة ، وجـــود بالقوة يتحول الى وجود بالفعل عن طـــريق الخلق والابداع والتحقق الذاتى . ولما كان موضـــوع العلم عند القـــدماء هو المعلوم فان المعـــلوم اما الموجود أو المعدوم أو الحال (٩١) .

وينكر جمهـــور الاشـــاعرة الحال لانكارهم الوسط بين الوجـــود والعدم . ليست هنـــاك حاجة الى الانتقـــال من الوجود الى العـــدم او من العدم الى الوجـــود لان « الله » قادر على كل شىء . ومن ثم انتهوا الى انـــكار الصيرورة ، ووقعوا فى الثنـــائية المتعارضـــة بين الوجـــود والعدم . ويشـــاركهم فى ذلك جمهور المعتزلة بالرغم من اثباتهم العـــدم ونفى الاشـاعرة له . وبالتالى اصبح نفى الحـــال هو الرافد الأســـاسى والمكون الرئيسى لوعينـــا القومى . ويؤدى نفى الحـــال أولا الى انـــكار الواســـطة بين الوجود والعدم والانتقال من طرف الى آخر عن طـــريق القلب والعنف والتحـــول من الشىء الى ضـــده وعدم الثبات على شىء والوقوع فى جـــدل الكل ولا شىء وقســـمة الناس الى مؤمنين وكافرين والزعمـــاء الى خونة وأبطال كمـــا هو الحال فى وجداننا المعـــاصر . كما يؤدى ثانيا الى انكار الصيرورة والحدوث والتغير والزمان والحركة والتاريخ ودور الفعل الانســـانى فيه . ويؤدى ثالثا الى اعطاء الاولوية للفعـــل الخارجى على الفعـــل الداخلى لتفسير الحركة والتغـــير بعد أن تخلى الانسان عن دوره فى التاريخ ، وتخلت الامة عن فعلهـــا ووجودها فيـــه . ويخشى المنكرون للأحوال من أن اثبات الحال قد يؤدى الى التسلســـل ، والتسلسل « يسد باب اثبات الصانع » مع انه يجوز امتنـــاع التسلسل فى الموجودات وعدم امتنـــاعه فى الاحوال . كمـــا أن اثبات الصـــانع ليس هدفا مسبقـــا يحدد نتائج العلم مما يدل على ان علم الأشعرية خصـــوصا ليس علما بل هو تكييف للمادة العلمية وللنتـــائج العلمية وللمواقف العلمية

---

(٩١) المواقف ص ٧ — ٨ المقاصد ص ١٧ — ٢٠ ، شرح المقاصد ص ١٨ — ٢٠ ، الشامل ص ١٢٧ — ١٢٨ .

طبقا لاهداف معروفة سلفا وعلى رأسها اثبات الصانع(٩٢) .

اما اثبات الحال فان القدماء قد اعتمدوا فيه على بعض الحجج الصورية . منها أن الوجود ليس موجودا والا زاد وجوده وتسلسل ولا معدوما والا اتصف بنقيضه من ثم اقرب الى الواسطة بين الوجود والعدم وهو الحال . ومنها أن السواد مركب من اللونية وفصل يمتاز به وهو قابضية البصر فرضا ومن ثم يكون اللون حالا للذات بمناسبة الموضوع او حالا للموضوع بمناسبة الذات . والحقيقة انه ليس المهم اعطاء حجج صورية لاثبات الحال بل تكفى التجارب الشعورية التى تكشف عن الوجودات فى حالة انتقال من عدم الى وجود . يكفى ملاحظة حركتى الاعدام او الايجاد مثل الحالات المتوسطة بين الصحة والمرض وهى النقاهة او بين الحياة والموت وهو الاحتضار او بين الطفولة والرجولة وهى المراهقة او بين الاحتلال والاستقلال وهى الحماية والوصاية والتبعية والاحلاف ومناطق النفوذ والانحياز . قد يكون الحال اقرب الى الوجود منه الى العدم او اقرب الى العدم منه الى الوجود اذ يصعب ايجاد الحال كوسط متناسب بين طرفين . فالحال انتقال وحركة وليس حسابا ونقطة . كما تتمايز الذوات الانسانية المتساوية بالأحوال . الوجود الانسانى واحد ولكن الأحوال هى التى تختلف (٩٣) . ويؤدى اثبات الحال الى عكس ما يؤدى اليه نفيه . يؤدى اولا الى اثبات الصيرورة والحركة والفعل والزمان والتاريخ والتحقق والابداع والخلق . ويؤدى ثانيا الى التدرج دون الوقوع فى جدل الكل ولا شيء وادراك المراحل واعداد الخطط . ويؤدى ثالثا الى افساح المجال للفعل الانسانى فى العالم ودور الأمة فى التاريخ . وقد قسم القدماء الحال الى نوعين . الأول معلل بصفة موجودة كتعديل القادرية بالقدرة او غير معلل مثل اللونية للسواد . مما يجعل الحال ليس مجرد عرض بل علة اى انه حال مؤثر وفعال . وقد يكون الحال علة وجود وعدم ، وبالتالى تكون الأحوال موجودة وعامة .

---

(٩٢) هذا هو تخويف الرازى المواقف ص ٥٩ .

(٩٣) المواقف ص ٤١ — ٤٢ ، ص ٥٧ — ٥٩ ، المقاصد ص ١٧٥ — ١٧٦ .

والثـــانى عندما تتســـاوى الذوات وتتمايز بالأحوال . فالحال هو الذى يميز الذات عن الاخرى مما يدل على ان الذات هى احـــوالها . وتوصف الاحـــوال بالتماثل والاختلاف كصفات وكأحوال ، وتكون اقرب الى الأحوال النفسية او الوجودية منها الى « احوال » الأشياء (٩٤) .

(هـ) ماذا يعنى « الوجود » ؟ : تصور الوجود بديهى . والدليل على ذلك انى موجـــود وان الوجود تصـــور وتصديق فى آن واحد . كما ان قســـمة الوجود الى وجود وعدم قســـمة بديهية . ولا يمكن ان يكتسب بالحد لان الوجود بسيط لا أجزاء له او بالرسم لان الرسم ليس تعريفا بالماهية وانه لا أعرف من الوجود . واذا كان الوجود لا يتصور فان ذلك لانه احســـاس بديهى وان لم يتحول الى تصور عقلى . وقد صاغ القدماء حجتين صوريتين ضـــد تصور الوجود . الأولى ان يكون التصور بتميزه عن غيره وهو ما لا يعقل الا بعد الوجود فيلزم الدور . والثانية ان التصور حصـــول الماهية فى النفس وهو حدوث وجود فى وجود فيجتمع المثلان . والحقيقة ان بداهة الوجود لا تحتـــاج الى حجج صورية منطقية جدليـــة فالوجود تجربة حية وليس تصورا (٩٥). ويبدو ان مبحث الوجود والعدم عند القـــدماء ليس نظرية مستقلة للوجود بل جزء من مبحث التصـــورات ويطغى احيانا عليه . وهنا يكون الوجود جزءا من المعرفة لم يستقل عنهـــا ولكنها المعرفة المنطقية وكان المنطق هو الوسط بين المعرفة والوجـــود ، وهو الذى يضمهما معـــا . فتصور الوجود بديهى لانه جزء من الوجـــود الشخصى المتصـــور بداهة ولان التصـــديق البديهى بأن النفى والاثبات لا يجتمعـــان قائم على تصـــور الوجود والعدم . فتصورهما اولا بالبداهة .

---

(٩٤) هناك صلة بين اثبات الحال عند ابى هاشم ثم اسقاطه بعد ذلك على الذات الالهية واعتبار الصفات احوالا فى مسالة الصلة بين الذات والصفات مما يدل على ان المسالة فى نشاتها فى نظرية الوجود اى فى الطبيعة والانســـان . انظر الفصلين الخامس والسادس .

(٩٥) المواقف ص ٤٣ — ٤٦ ، المحصل ص ٣٢ — ٣٣ ، معالم اصول الدين ص ٩ — ١٠ ، طوالع الأنوار ص ٣٧ ، المقاصد ص ٩٧ — ٩٨ ، التحقيق التام ص ٢٣ — ٢٤ .

وبداهة التصـــديق متوقفة على العلم بالجزء لذلك تحتاج الى دليل (٩٦) . واذا كان الوجـــود مبحثا من مباحث التصور وكان تصورا بديهيا فان الحكم عليه يكون كسبيـــا استدلاليا (٩٧) . ولا يمنع كون الوجـــود بديهيا ثم الاختلاف فى كونه جزئيـــا أم كليا ، واجبا أو ممكنا ، عرضا أو لا عرضا ، جوهرا أو لا جوهرا ، موجـــودا أو اعتباريا لا تحقق له فى الأعيان أو واسطة وأفراده عين الماهيات أو زائدة ، لأن هذه الاختلافات تحليل العقل لتجربة الوجود البديهى . ويمكن تجـــاوز هذه الاختلافات بتحليل العقـــل للموضوعات ذاتها واتفـــاق نتائج هذا التحليل مع تجارب عديد من الأفراد . وهداية « الله » لا تحل هذه الاختلافات لأنها ليست خطأ أو صوابا بـــل تتناول مستويات مختلفة من الوجود (٩٨) . ومعظم الاحكام المنطقية على الوجـــود كتصـــور بديهى تقوم على اسقاط مقولات أخرى مثل الكل والجزء والبســـيط والمركب على الوجود لتحديده ، وهى طريقة لا تؤدى الى شىء بل الى وضـــع الأشياء ثم نفيها أو اثباتها أو خلق مشـــاكل لفظية من نفس النوع المثالى القائم على القســـمة العقلية ثم تمرين العقل المتطهر عليهـــا . ويكون الحـــكم فى النهاية هو اختيار لما تقتضيه درجة الطهارة !. الوجـــود ليس صفة فى الشىء بل هو الشىء الذى يحياه الانســـان ، يراه ويحســـه ويلمسه . والصفة مجرد تجريد عقلى للاستعمال وللتعبير (٩٩) . والوجود أيضـــا رابطة فى القضية تتكون من ثلاثة عنـــاصر ، الموضوع والمحمـــول والرابطة . ولا تحتاج القضية فى اللغة العربية الى ظهور الرابطـــة لأن الوجود متضمن فى الموضـــوع اذ يثبت الوجود بمجرد ثبوت لموضـــوع . لا يوجد موضوع الا وهو موجود . الوجود بداهة وجود لا تحتاج الى اثبات

---

(٩٦) التحقيق التام ص ٢٤ — ٢٥ .

(٩٧) المقاصد ص ٨٨ — ١٠٤ ، التحقيق التام ص ٢٤ .

(٩٨) المقاصد ص ١٤١ — ١٤٢ ، ص ١٠٥ — ١٠٧ .

(٩٩) « اتصاف الشىء بالوجود وليس لأجل صفة قائمة به فان قيام الصفة به فرع على كونه موجودا فلو تعلل كونه موجودا لزم الدور » طوالع الأنوار ص ٤٣ .

بفعل الكينونة (١٠٠) .

ومع ذلك قيل فى تعريف الوجود عدة تعريفات منها انه الثابت بالعين . فالوجود رؤية حسية ومشاهدة عيانية . ومنها انه المنقسم الى فاعل ومنفعل او الى حادث وقديم ، والفاعل والمنفعل غير الحادث والقديم ، الاولى طبيعية والثانية تعتمد على الاثبات فاعل قديم كما يقتضى بذلك الايمان . ومنها انه ما يعلم ويخبر عنه ، فالوجود هو المعلوم الذى يأتى علمه عن طريق الخبر ، فالوجود لا يوجد الا من خلال المعرفة ، وهى مرحلة التعبير والايصال للآخرين عن طريق اللغة .

وفى حقيقة الأمر ان الوجود لفظ مشترك بين عديد من الموجودات ، الانسان والاشياء والعالم وما يفترضه على انه « الله » وذلك لعدة اسباب منها التردد فى وصف الموجودات به وعدم الجزم فى الاستعمال مما يوحى بأنه يفيدها جميعا . كما يقال على الواجب والممكن والجوهر والعرض لاشتراك فى صفة واحدة هى الوجود اكثر من إشتراك لفظ العين للعين والبئر . وكما أن العدم مفهوم واحد لا تمايز فيه فكذلك الوجود. والاشتراك قضية ضرورية اذ اننا نعلم بالضرورة الشركة بين الموجودات. وان نفى الاشتراك يثبت الاشتراك لأن تصور مفهوم واحد غير مشترك يلزم اثبات ذلك فى كل موجود ، ولا يجوز اثبات دعوى عامة فى كل موجود على حده . ولو لم يكن مشتركا لما تميز الواجب عن الممكن ، فالتمايز يعنى الاشتراك بقدر ما يعنى الاختلاف (١٠١) . وبالتالى فالانسان موجود ، والشىء موجود ، والعالم موجود ، و « الله » موجود باشتراك الاسم . ويكون السؤال : كيف تبدأ تجربة الوجود وتصوره ؟ لا ريب

---

(١٠٠) المقاصد ص ٢٤٦ — ٢٤٨ ، وقد ركز استاذنا المرحوم الدكتور عثمان امين على هذه القضية باستمرار فى كتاباته العديدة انظر « فلسفة اللغة العربية » المكتبة الثقافية ١٩٦٥ ، « اللغة والفكر » ص ٣٣ . « الجوانية ، اصول عقيدة وفلسفة ثورة » ص ١٤٩ — ١٨٤ وايضا دراستنا « من الوعى الفردى الى الوعى الاجتماعى » فى « دراسات اسلامية » ص ٣٥٩ — ٣٦٣ .

(١٠١) هذا هو موقف المعتزلة والحكماء ، المواقف ص ٤٦ — ٤٧ .

ان الأشياء لا تعى الوجود . و « الله » لا يتحدث عن نفسه الا من خلال الوحى اى اللغة وبالتالى لزم فهمه وتفسيره ابتداء من الوعى الانسانى . الانسان وحده اذن هو الموجود حقيقة وكل ما سواه موجود بالمجاز . وهو المعنى الأول باللفظ ثم يطلق الوجود على كل شىء آخر سواء العالم أم « الله » قياسا على وجود الانسان .

وقد انتبه لذلك القدماء عندما قرروا أن الوجود أيضا لفظ مشترك او متواطىء او مشكك . فالوجود قد يكون عينيا او ذهنيا خطيا او لفظيا . الوجود العينى وجود متأصل وهو حقيقة الشىء ، والثانى غير متأصل بمنزلة الظل من الجسم أى صورة الشىء . والآخران مجازيان يكون الوجود بهما اسم الشىء وصورة اسمه والكل لاحق على السابق . فالوجود يطلق على الشىء وعلى الصورة الذهنية . وهو لفظ منطوق وكلمة مكتوبة فالاشتراك واضح فى هذه المعانى الأربعة للفظ الوجود(١٠٢). ثم تأتى بعد ذلك عاطفة التأليه لتجعل وجود الله سابقا على كل هذه الموجودات دون تحديد مسبق لمعنى اللفظ هل حصل الوجود العينى أم الذهنى أم الخطى أم اللفظى . أى أن المتكلم بعد أن ميز الاشتراك فى اللفظ تمييزا علميا دقيقا عاد واستعمل علمه من أجل المزايدة « بالله » على العلم ، واعتبار « الله » فوق قسمة العلماء لا يدخل فى أحدها . وتحدث هذه المزايدة عادة فى الشروح على المتون وفى الحواشى على الشروح لأن صاحب المتن يضع العلم عن طريق القسمة العقلية والشارح أو صاحب الحاشية ليس امامه الا المزايدة عليها بعواطف التأليه التى تظهر

---

(١٠٢) « الوجود يتناول عينيا وذهنيا ولفظيا وخطيا . والأول متأصل يكون الموجود به حقيقة الشىء ، والثانى غير متأصل بمنزلة الظل من الجسم يكون الموجود به صورة الشىء . والأخيران مجازيان يكون الموجود بهما اسم الشىء وصورة اسمه . والكل لاحق على السابق الا أن الأولى عقلية لا يختلف فيها الطرفان . والأخريان وضعيتان يختلف فى أوليهما الدال فقط وفى ثانيهما الطرفان جميعا » المقاصد ص ١٤٣ — ١٤٤ ، التحقيق التام ص ٢٢ — ٢٣ .

فى غيـــاب العلم والتحليل والقسمة العقلية المحكمة (١٠٣) . ولا يعنى الاشتراك الاتحاد فى الوجود كما هو الحال فى نظريات الحلول والاتحـــاد ووحدة الوجود عند الصوفية بل يعنى مجرد الاشتراك فى اللفظ ثم حدوث الخلط فى المعنى ثم دخـــول عواطف التاليه للفصل فى هذا الخلط واعطـــاء الادنى للانسان وللعالم وتشخيص الاعلى فى « الله » (١٠٤) . ومع ذلك فان ظهور الوجود كمفهوم مشترك هو بداية لادخال تحليلات اللغة مـــع الفكر والوجود . وان معظم الخلط يقع بسبب هذا الاشتراك اللفظى فى الماهية . فالوجود يحـــكم عليه بالاثبات والنفى ويمكن تقسيمه الى واجب وممكن او جوهر وعرض . ويخشى من ذلك على الماهية التى هى اساس الحكمة والقسمة وعلى زحزحتهـــا عن الوجود (١٠٥) . ويصعب حينئذ التفرقة بين الاشـــتراك اللفظى والاشتراك المعنوى لأن الاستعمال والجدل يجعلان الاشـــتراك اللفظى يقود حتمـــا الى الاشتراك المعنوى(١٠٦) . ويصعب جعل الوجود حقيقة واحدة تختلف بالاضافات والقيود والاعتماد

---

(١٠٣) « فهو سبحانه المقدم فى الوجود العينى والذهنى واللفظى والخطى . فهو مقدم فى الموجودات الأربعة فذاته سابقة على كل شىء اذ لا ابتداء لها . وتلاحظ اولا فى الذهن او كل شىء منها وكذلك فى اللفظ كتابة » حاشية العقيدة ص ١٢ .

(١٠٤) المقاصد ص ١٣٧ — ١٤٠ .

(١٠٥) « ذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة وجمع منا الى ان الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات » المحصل ص ٣٣ — ٣٤ ، « مسمى الوجود مفهوم مشترك فيه بين كل الموجودات لانا نقسم الوجود الى الواجب والممكن ومورد التقسيم مشترك بين القسمين » معالم اصـــول الدين ص ١٠ ، « مفهوم الوجود وصف مشترك عند الجمهور » طوالع الأنوار ص ٣٨ — ٣٩ ، « الوجود مشترك واليه ذهب الحكماء والمعتزلة » المواقف ص ٤٦ — ٤٧ ، « الوجود مفهوم واحد مشترك بين الموجودات » المقاصـــد ص ١٠٨ — ١١٣ ، « مفهوم الوجود وصف مشـــترك معنوى بين جميع الموجودات عند جمهور المحققين من الحكماء والمتكلمين » شرح المقاصـــد ص ١١١ .

(١٠٦) هذا هو موقف الاشعرى فى ان لفظ الوجود ليس له مفهوم واحد مشترك بين الموجودات بل الاشتراك لفظى ، التحقيق التام ص ٢٥ — ٢٧ .

على تمايز الماهيات لأن اللغة قادرة على احداث هذا الاشتراك . فلا سبيل لنا الى المعانى المتميزة الا من خلال اللغة المشتركة . ولما كان الوجود معنى زائدا على الماهية كان الاتفاق بالوجود والاختلاف بالماهية . الوجود أعم واشمل واقرب الى الاذهان وفهم الناس عن الماهية ومن ثم فلا مناص من اشتراك اللفظ . ولا يقدر على التمييز الا الحكماء !

و — **هل الوجود فى الذهن أم فى الواقع ؟** اثبت الحكماء الوجود الذهنى لانهم فلاسفة يجعلون العقل هو الوجود ويعتمدون فى ذلك على عدة حجج منها أننا نتصور ما لا وجود له فى الخارج ونحكم عليه باحكام ثبوتية مثل الاستحالة والعدم ، وأن المفهومات كلية والموجودات فى الخارج شخصية جزئية ومن ثم فالكليات تتعلق بالموجودات ، وانه لولا الوجود الذهنى لما امكن اخذ القضية الحقيقية للموضوع وهى الكلية الموجبة أو اعطاءها اية اهمية . وقد نفى المتكلمون الوجود الذهنى لسببين : الأول أن الوجود الذهنى يجعل الذهن قابلا للحرارة وللبرودة والثانى أن حصول حقائق فى الذهن مما لا يعقل . فهى كلها اعتبارات ذاتية خالصة لا تصف الوجود فى شىء (١٠٧) . وكثيرا ما نتصور ما لا وجود له (١٠٨) . كان الهدف من التمييز بين الوجود العينى والوجود الذهنى عند المتكلمين نفى الوجود الذهنى والاعتراف بالوجود العينى وحده على انه الوجود الحقيقى . ويشارك الفقهاء المتكلمين فى هذا الانكار وانه لا يوجد متحققا فى الخارج الا الاشياء ، وأن التصورات والمبادىء والكليات لا توجد الا فى الأذهان دون الاعيان . كما يدل على أن البناء العقلى الكلامى او الفلسفى كله لا وجود له اذ لا يوجد الا الاشياء المتحققة فى الخارج . بل ان نظرية العلم كلها او نظرية الوجود هما بحثان فى المبادىء العامة والامور الكلية وهى بحوث منهجية صرفة وليست اثباتا لوجود عينى(١٠٩) .

---

(١٠٧) شرح المقاصد ص ٩٧ .

(١٠٨) قال الرازى « نتصور ما لا وجود له ، كل ما نتصوره له وجود غائب قائم بنفسه كما قال افلاطون او بغيره كما يقول الحكماء فالصورة مرتسمة عندهم فى العقل الفعال » المواقف ص ٥٢ — ١٥٣ ، المقاصد ص ١٤٥ — ١٤٩ .

(١٠٩) المقاصد ص ١٩ .

كيف يتم اذن الانتقال من المعرفة الى الوجود ، كيف يتم الخروج من عالم الأذهان الى عالم الأعيـــان ؟ اذا كان هناك دليل على حدث العالم فهل المدلول حدث العالم بالفعل ام العلم بحدث العالم ؟ ان الذى لا يخرج من العلم بالحدث الى المحدث نفســه لا تنقسم المدلولات لديه الى وجــود وعدم او حدوث وقدم (١١٠) . والحقيقة ان هذه هى قضية المثال والواقع . المثـــال فى الذهن كتصـــور ونموذج وكبناء مثالى للعـــالم ولا يوجــد فى الواقع الا بعد تغيير الواقع بالفعل ، وتحويل المثال الى بنـــاء فى العالم . فهى ليست مشـــكلة « الكليات » ، المشكلة الافلاطونية القديمة ، فى الذهن ام فى الواقـــع ولكنها مشكلة النظـــام المثالى للعالم قبل التحقق او بعده . الخلاف اذن بين المتكلمين والحكمـــاء لا معنى له . ومخاطر اثبات الوجود الذهنى لا خوف منهـــا . فلا يعنى ذلك الشرك بل يعنى اثبات المثال فارغا من اى مضمون ، والابقـــاء عليه فى الذهن دون عملية التحقق . ليس الخوف على التوحيد من الشرك بل الخوف عليه من العجز والموت والصورية ، بقـــاء المثال بلا تحقق ، وبقـــاء الوضع القائم بلا تغيير .

٢ — **الماهية** : لم يضـــع القدماء الماهية فى مقابل الوجود بل وضعوها مستقلة بمفردها وكانها مثال . وقد غلب على البحث طابع التجــريد وكاننـــا فى علوم الحكمة الخالصـــة وليس مجرد مقدمة نظرية فى عـــلم اصـــول الدين «١١١» . وماهية الشيء حقيقته ، هى اصله وجـــوهره واســـاسه وما به قوامه وما يقوم عليه وجوده . الوجود بلا ماهية عدم ، وجود هش لا اساس له . باعتبـــار التحقق تسمى ذاتا وحقيقة ، وباعتبار التشخيص تسمى هوية . تتغاير عوارضها اللازمة والمفارقة وباعتبـــار عمـــا عداها . وان كانت معان فى الشعور فهى متمايزة فيه . ان كانت مطلقة تسمى مجردة وان كانت مشخصة تسمى مخلوطة او مشخصية .

---

(١١٠) الشامل ص ١٠٥ — ١٠٨ .

(١١١) نظرا لصفوية هذا المبحث وطابعه التجريدى قرر حذفه من مقرر الدراسة (تنبيه : هذا المرصد غير مقرر حسب منهج ٩٣٦ لقانون رقم ٢٦) المواقف ص ٥٩ : المحصل ص ١٠٢ — ١٠٣ وقد تم الاعتماد كثيرا على ابن سينا فى مبحث الماهية من مباحث الأمور العامة .

تكون مجردة ان لم تكن متحققة فى الخـــارج وغير متعينة وتكون مخلوطة اذا زيد عليهـــا شىء . وبالتالى فهناك امكانية التمييز بين الصورى والمادى فى الماهيـــات (١١٢) . ومن ثم تخطىء « نظرية المثل » فى اعتبار الماهيات المجردة موجودة فى العـــالم الخارجى (١١٣)

أ ــ الماهية البسيطة والماهية المركبة : والماهية اما بسيطة أو مركبة وذلك لأن الأشياء أما عقلية لا يتمايز أجزاؤها فى الخارج أو خارجية يتمايز اجزاؤها فى الخارج . فالماهيات العقلية بسيطة والماهيات الخارجية مركبة . وينتهى المركب الى البسيط ، فالبسيط أصل المركب . الماهيات البسيطة هى المعـــانى البديهية والمركبة هى الاستدلالات والقياسات والاحصائيات . وهنـــا تبدو الماهيات معرفية خالصة ، ماهيات عقليـــة ذات وجـــود معرفى(١١٤) . ولكن تنقسم الماهيات أيضا على نحو كمى مادى . فاذا كانت الماهيـــة المركبة من أجزاء فتنقسم الاجزاء الى متداخلة فى العقـــل كالاجناس والفصـــول ان صدقت الاجزاء بعضها مع بعض والا تكـــون متباينة فى الخارج . والمتداخلة اذا صدق كل منها على الآخر فهما متساويان والا فبينهمـــا عموم وخصـــوص اما مطلقا واما من وجه دون وجه . وأما المتباينة فاما أن يتبين الشىء مع عـــلة أو معلول أو ما ليس كذلك . والأول اما مع الفاعل او القـــابل أو الصورة أو الغـــاية . والثانى مثل الخالق والثـــالث اما متشـــابهة أو متخالفة اما عقلا أو خارجا ! فالأشياء بعضها عـــدمى وبعضها وجودى . وهذه كلهـــا أبحاث رياضية هندسية منطقية

---

(١١٢) المواقف ص ٥٩ ــ ٦١ ، المقاصد ص ١٨٨٦ ــ ١٩٦ ، طوالع الأنوار ص ٤٧

(١١٣) يحاول البعض تأويل مثل أفلاطـــون بجعلها العلم الالهـــى بالكليات أو العلم الانسانى فى النفس « وما نسب الى أفلاطون من المثل ليس قولا بوجودها المجردة بل بوجود الأنواع فى علمه تعالى أو بأن لكل نوع جوهرا مجردا يدبره أمر بمنزلة النفس من البدن » . ويرفض البعض الآخر الدخول فى موضوع « رب النوع » أو « جنس الأجناس » عند أفلاطون كما فعل المتأخرون لأن ذلك مبحث آخر حرصا على التوحيد وعلى التمييز بين الوجود الذهنى والوجود العينى . المواقف ص ٦٠ ــ ٦١ .

(١١٤) المواقف ص ٦١ .

وجودية اصـــولية صورية خالصـــة دون أن تصدق على مادة معينـــة ولا هدف لها الا تحليل العقل البسيط ودون أن تكون هناك خصوصـــية كمدخل خاص لعلم اصول الدين وموضـــوع العلم فيه . وكل مقـــولتين متعارضتان . فالتداخل عكس التباين فيالأجزاء . والتساوى اى وضـــع الجزئين على مســـتوى افقى واحد عكس العموم والخصـــوص اى وضع الجزئين على مستوى راسى بين الأعلى والادنى . والتبـــاين يؤدى الى العلل الاربع المعروفة فى الطبيعيات عند الحكماء . اما التشـــابه فانه يكون فى الذهن او فى الواقع . وقد تنقسم الماهية المركبة على نحو وجودى خالص فتكون اما وجـــودية او لا وجودية وتكون الوجودية اما حقيقـــة او اضـــافية او ممتزجة . والثانى مثل القديم فهو موجود لا اول له . وهنا يتضح أن القســـمة تفسح المجال الى وجود « الله » كموضـــوع للعلم . وبالتالى تكون اقرب الى التمرينـــات العقلية أو القوالب الذهنيـــة التى ستتحكم فى الفكر الدينى (١١٥) . والمركب اما ذات أو صفة ، وتكـــون الماهية مركبة من اجزاء اذا كانت مشـاركة لغيرها فى ذاتى ومخالفة لذاتى آخر وليس لعـــارض فالماهية تقبل الشركة دون التعيين . الماهيـــة لا تأبى الشركة فى حين أن الشخص يأباها فهى فيه زائد وهو التشخيص . ونسبة الماهيـــة الى الشخصيات كنسبة الجنس الى الفصـــول . والتعيين فى الخارج ، والماهيـــة لا تتحقق عيانيا فى الخارج ولكنها تظل غير معينة فى الذهن عند الحكمـــاء . اما المتكلمون فيجعلون التعين امرا عـــدميا لان الماهيـــات لا تتعين فى الخارج حفـــاظا على التوحيد ولانكار الكليـــات فى الخارج وبالتالى يفصل المتكلمون بين الصورى والمـــادى فى حين يجعل الحكماء بينهما واسطة هو التحقق (١١٦) . والحقيقة ان كل هذه التقسيمات لا تشـــير الى اية تجربة حية خرجت منها يمكن التحقق من هدفها بالرجوع اليها . وبالتـــالى ظلت صورية خالصة اقرب الى المنطق الوجـــودى الصورى الخالص . قسمة الماهية اذن اقرب الى الخطاب القـــائم على

---

(١١٥) المواقف ص ٥٩ — ٦٠ .

(١١٦) المواقف ص ١٦٣ — ١٦٨ ، طوالع الأنوار ص ٤٨ — ٥٢ ، المقاصد ص ١٩٨ — ٢٠٦ ، ص ٢١٤ — ٢١٧ ، ص ٢٢٧ — ٢٣٦ .

نفسه ، يضع مسـائل ثم يحلها بالقسـمة ، فكر يقوم على نفسه لا على وقائع أو تجـارب ، فكر صورى بلا مضمون ، وتحليل عقلى لروح التطهر التى تسـير الخطاب وتحدد مشاكله وتختار حلولها . الماهيـة أظهر من الوجود ولذلك فهى الكلى وهو الجزئى ، هى البسيط وهو المركب ، هى العـام وهو الخاص ، هى الأول وهو الثانى . ولكن احيانا تظهر المقولات الانسـانية من ثنايا الخطاب الصورى مثل لفظ « حاجة كل ماهيـة الى اجزائها أو كل نوع الى اجنـاسه » . فهذه لغة وجدانية تدل على أن المقدمات النظرية بالرغم من بلوغهـا مستوى عال من التجريد الا انهـا مازالت تكشف عن الاساس الوجدانى فى الانسان ، وهو الأساس الذى يقوم عليه الفكر الدينى عامة والاشعرية خاصة .

ب — هل الوجود نفس الماهية ام جزاؤها أم زائد عليها ؟ وهنـا يظهر التقـابل بين الوجود والماهية بعد ان كان كل منهما معروضا بمفرده . وتظهر علاقة التقـابل فى صـورتى الهوية والاختلاف او الكل والجزء ، والأولى هى الأغلب . وقد طرح القدماء اجابات ثلاثة . الأولى أن الوجود نفس الماهيـة فى الكل لانه لو كان زائدا لكانت الماهية غير موجودة نظرا لعلاقة الهـوية بينهما . والحقيقة ان ذلك قائم على افتراض أن الماهيـة قائمة بالوجود وهو المطلوب اثبـاته.كما أن الدليل يقوم على برهان الخلف وهو دليل سلبى خالص . اما قيام الصفة الثبوتية بالشىء كفرع لوجوده فى نفسه ضرورة وبالتالى لو كان الوجود زائدا على الماهية لسبقه وجـود آخر ولزم التسلسل فتلك حجة تقوم على نفس الافتراض السـابق وعلى برهان الخلف وعلى افتراض أن كل وجود لابد له من علة لوجوده وهـو طـابع الفكر الدينى الايمـانى الذى يريد التقهقر الى الوراء لاثبات علة اولى لا تسـبقها علة اخرى حتى يستريح الضمير الدينى ويرتكز الى بداية يقينية تعطيه الثقـة بالبداية الأولى التى عليهـا يقوم كل شىء بعد ذلك كالبنيـان الراسخ .لا يعنى ضعف هاتين الحجتين رفض الافتراض الأول بل يعنى أن التدليل عليه لا يثبت شيئـا ، ويظل الافتراض قائما بلا حجة أو دليل (١١٧) . والثانى أن الوجود نفس الماهيـة فى الواجب وان زاد

---

(١١٧) هذا هو موقف الأشعرى ، المواقف ص ٤٨ .

فى الممكن لانه لو كان الوجود زائدا على الماهية فى الواجب لكان محتاجا والمحتاج الى الغير ممكن ويكون معلولا لغيره ، ولا يكون واجبا . والحقيقة ان هذه حجة وجدانية خالصة بقدر ما كانت الحجج الاولى جدلية صرفة . فلفظ « الاحتياج » لفظ دينى يعبر عن عاطفة دينية هى الاحساس بالنقص والعوز امام الكامل الغنى ، ثم ابعاد هذا الوضع النفسى المؤلم رغبة فى التنزيه وبعدا عن الاحتياج لأن الاحتياج نقص والانسان يبغى الكمال . فيقتطع الكمال من نفسه ويجرده ثم يشخصه فى الواجب الذى يمتد فيه الوجود بالماهية فى مقابل الممكن الذى هو نحن فى عالم الاحتياج للاغيار . فبقدر ما نحط من النفس نعلى من الآخر ، وبقدر ما نتهم الذات نبرىء الغير (١١٨) . والثالث ان الوجود زائد على الماهية فى الواجب وفى الممكن . الوجود زائد فى الممكن لان الوجود يتمايز عن الماهية فى الانسان ، فالمثال لم يتحقق بعد ، والواقع لم يتحول بعد مثال . الماهية بمفردها تقبل العدم ومع الوجود تاباه مما يدل على بقاء المثال حتى ولو لم يكن هناك واقع. وهناك ماهيات معقولة مجردة مثل المعقولات الرياضية لا وجود لها فى الواقع ويستحيل التعريف فى حالة التوحيد بينهما والا كان المحمول والموضوع شيئا واحدا . وان لم يكن الوجود زائدا على الماهية لكان نفسها او جزءها والاول باطل لانه مشترك دونها والثانى باطل لان الجزء ليس اعم من الذاتيات . والوجود زائد على الماهية فى الواجب فلو لم يكن الوجود زائدا على الماهية فيه لكان مجردا بلا وجود . ولو كان مجردا لكان علة نفسه ويلزم التسلسل ، ويستحيل التجرد أن يكون مبدأ الممكنات . والحقيقة ان هذه الحجج الصورية كلها انما تقوم اعتمادا على قياس الغائب على الشاهد اى قياس الواجب على الممكن عن طريق القلب أى انها مواقف انسانية خالصة تبدأ بتحليل الممكن الحسى المادى ثم تقلبه فينتج وصف الواجب عن طريق الضد. فبالرغم من هذه الصورية فى التحليل الا أن هناك تجارب شعورية قائمة وراءها اسقطها التحليل من الحساب . فاذا كان الوجود تجربة حية فالماهية هى جوهر الوجود واساسه . وجوهر

---

(١١٨) المواقف ص ٤٨ — ٥٢ ، المقاصد ص ١١٣ — ١١٦ ، طوالع الأنوار ص ٤٠ — ٤٣ ، المقاصد ص ١١٧ —١٣٦ ، معالم أصول الدين ص ١٠ — ١١ ، التحقيق التام ص ٢٨ — ٢٩ .

الوجود رسالته ودعوته الى يحققها . وهى متميزة عن الوجود فى البداية هذا التمايز بين المثال والواقع . هى سبب الحياة والباعث ودفع الواقع الى اللحاق بالمثال وتحقيق المثال فى الواقع . الوجود هو الماهية بمعنى أن الوجود ليس هو الجسم أو الأعراض بل جوهره أى الرسالة . الماهية هو النطق والفكر والوعى والرسالة والحركة والامكانية والحرية والتحقق؛ يمكن أن تتوحد مع الوجود . ولكن هذا التوحيد بين الوجود والماهية توحيد مشروع أو مشروع توحيد ، توحيد مستقبلى يتحول الى توحيد بالفعل فى الحاضر بعملية التحقق وفى مسار التاريخ . وحدة الوجود والماهية غاية تتحقق فى المستقبل ابتداء من الحاضر كامكانية ومشروع . أما التمييز بين الواجب والممكن فالممكن هو وجودى والواجب هو ما ينبغى أن أكون عليه وبالتالى يكون الممكن والواجب مرحلتين من الوجود الانسانى وحالتين له . فى الممكن يتمايز الوجود عن الماهية كواقع . وفى الواجب يتحد الوجود بالماهية كمثال . الأول فى البداية والثانى فى النهاية . ولكن الواجب والممكن ليسا موجودين مستقلين أحدهما عن الآخر ، الأول نسبى والثانى مطلق ، وبلغة القدماء الأول « حادث » والثانى « قديم » بمعنى « جديد » أى ما سيحدث فى المستقبل وما سيقع فى التاريخ . الماهية زائدة على الوجود ، والوجود زائد على الماهية فى البداية كنوع من الفصام فى الوجود الانسانى بين المثال والواقع ولكن يتحول هذا الرتق الى عملية توحيد فتتحول الماهية الى وجود بالفعل ، ويتحول الوجود الى ماهية بالفعل . الماهية نفسها عملية تخلق لوجودها . والوجود نفسه عملية ايجاد لماهيته واظهار لمكونه وبالتالى يمكن تجاوز الطرفين المتقابلين والحلين المتعارضين بل والحلول الوسط بالرجوع الى تجربة الوجود الانسانى الحية السابقة على القسمة . ليست مذاهب القدماء اذن متعارضة متضاربة متناقضة بل تصف مراحل مختلفة لعملية التحقق ، وحالات وجدانية متباينة لهذه العملية كما يقول الصوفية ، فلا يوجد خطأ مذهب وصحة آخر . كل مذهب يصف مرحلة تحقق وحالتها

الوجدانية . وبالتالى لا يمكن اثبات الصواب والخطأ النظريين فى المذاهب القديمة بحجج صورية منطقية جدلية بل بتحديد لحظتها فى التجارب الشعورية(١١٩) .

(جـ) **هل الماهيات مجعولة يحتاج بعضها البعض ؟** واحساسا من القدماء بهذه العملية طرحوا سؤالين : الأول هل الماهيات مجعولة ؟ والثانى هل تحتاج الماهيات او اجزاء الماهيات بعضها الى البعض الآخر ؟ والسؤال الأول يقوم على افتراض الجعل اى النشأة والخلق والتحقق والجهد والفاعلية . و « الجعولية » تعنى عند القدماء الاحتياج الى الفاعل والى الغير . والمذاهب القديمة ثلاثة . الأول الماهيات غير مجعولة مطلقا كرد فعل على النشأة والمجعولية حرصا على المثال واستقلاله كامكانية خالصة وكهدف اسمى وكغاية قصوى ، وهو المذهب الذى يعطى الاولوية للتأمل على الفعل ، وللنظر على العمل . والثانى الماهيات مجعولة مطلقا قد كان الدافع عند القدماء أن « الله » هو خالق كل شىء ، الوجود والماهية على السواء ، فى حين أن المجعولية هو انكشاف الماهيات فى الشعور أو تحقيقها كامكانية وكمطلب ومثال . فالماهية طيعة للفاعلية والتأثير بمعنى صيرورتها من حال الامكان الى حال التحقق ، من حال الماهية الى حال الوجود . وهذا هو ايضا معنى الاحتياج . فالاحتياج من لوازم الوجود . والمذهب الثالث يجعل الماهيات المركبة مجعولة بخلاف الماهيات البسيطة بدافع التوسط بين المذهبين السابقين . ولكن حتى اذا كانت البسيطة مثل البديهيات لا جهد فيها ولا صنعة فان انكشافها فى الشعور أيضا يجعلها معطاة منها . ففيها قدر من المجعولية وان كان اقل من الماهيات المركبة(١٢٠) .

---

(١١٩) هذا الحديث كله انما هو رجوع للآية (انا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها ، واشفقن منها وحملها الانسان ، انه كان ظلوما جهولا) (٣٣ : ٧٢) .

(١٢٠) المذهب الأول لجمهور الفلاسفة والمعتزلة والثانى عند الأشاعرة . وهذا مثل شأن على ان انتسابنا الى المعتزلة ليس تحيزا مسبقا . المواقف ص ٦٢ — ٦٣ ، طوالع الانوار ص ٤٩ ، المقاصد ص ٢٠٧ — ٢١٣ ، شرح المقاصد ص ٢١٠ .

اما السؤال الثانى عن حاجة الماهيات أو أجزائها بعضها البعض الآخر فانما هو ناتج عن المجعولية وكانها المذهب السائد بين نفى الحكماء والمعتزلة واثبات الأشعرية . ولكن دوافع المجعولية والاحتياج فى علم الاشعرية تقوم على استبعاد الدور وعلى ضرورة الانتهاء الى حاجة من غير محتاج فتكون العلاقة بين الماهيات علاقة علة بمعلول ، وكامل بناقص ، واستقلال وتبعية ، مما يخفى فى ثناياه علاقة الفكر الدينى بين الأعلى والأدنى أو بين « الله » والعالم حتى ولو تمت صياغتها على نحو منطقى بالكليات الخمس ، حاجة الفصل الى الجنس وعدم حاجة الجنس الى الفعل ، واستحالة ان يكون الجنس جنسا للفصل ، واستحالة تعدد الفصل القريب ، واستحالة ان يقوم فصل الا بنوع واحد أو جنس واحد . وفى حقيقة الأمر تنشأ هذه العلاقة من الموقف الانسانى ومن طبيعة العلاقات الاجتماعية السائدة التى يسودها الاعلى والأدنى ، الرئيس والمرؤوس ، الحاكم والمحكوم(١٢١) .

٣ — **الوجوب والامكان والاستحالة** : والقسمة هنا ثلاثية صريحة ، الوجوب والامكان والاستحالة فقد كان الوجود والعدم قسمة ثنائية صريحة وثلاثية مقنعة نظرا لتوسط الحال . وكانت الماهية مفهوما واحدا صريحا وقسمة ثنائية مقنعة فقد كانت طرفا فى ثنائية الوجود والماهية . والبنية الثلاثية واحدة . فاذا كان الحال هو الانتقال من الوجود الى العدم او من العدم الى الوجود فان الامكان هو الانتقال من الوجوب الى الاستحالة او من الاستحالة الى الوجوب . فالوجوب فى مقابل الاستحالة والامكان وسط . وكثيرا ما توصف باسم الفعل : الوجوب والامكان والاستحالة أو باسم الفاعل : الواجب والممكن والمستحيل . والاختيار الأول اكثر تجريدا وصورية من الثانى لانه يضم مناطق عامة ولا يشير الى موجودات بعينها . كما تختلف الالفاظ وتترادف فالواجب هو الضرورى ، والممكن هو الجائز ، والمستحيل هو الممتنع ولكن الثلاثى الأول اكثر تجريدا ومن ثم فهو عند الحكماء اظهر . اما الثلاثى الثانى : الضرورى والجائز

---

(١٢١) المواقف ص ٦٤ — ٦٥ .

والممتنع ، فهو اكثر حسية ومن ثم فهو عند المتكلمين أظهر باستثناء علم الكلام المتأخر الذى تبنى مفاهيم الحكماء . اما من حيث ترتيب المفاهيم الثلاثية فعادة ما يأتى الطرف المثبت اولا ثم الوسط ثانيا ثم الطرف المنفى ثالثا . الطرفان فى الطرفين ، والوسط فى الوسط مما يدل على هذا الانتقال من الوسط الى الطرفين انتقالا تدريجيا طبيعيا . وبقدر ما أفاض القدماء فى الوجوب والامكان فانهم لم يتكلموا فى الاستحالة الا قياسا على المفهومين الآخرين الوجوب والامكان على عكس افاضتهم فى العدم وهو على نفس المستوى مع الاستحالة . مع ان الاستحالة يمكن أن تكون مناسبة لتحدى القدرة الانسانية على الفعل وتجاوز العقبات واعطاء الثقة بالنفس على انه لا مستحيل امام العزم والارادة والدوافع والبواعث وعلى قدرة الانسان على الايجاب أى تحويل الامكان الى وجوب وتحويل الاستحالة الى امكان .

(أ) احكام العقل الثلاثة : وقد بدات احكام العقل الثلاثة فى نظرية العلم كأحكام للعقل الخالص(١٢٢) . ثم انتقلت من العقل الى الوجود مع التوحيد بينهما حتى أنه ليصعب معرفة هل هى احكام عقلية كما كانت فى البداية أم مناطق وجود . ثم رقيت ثالثا فى علم الكلام المتأخر فى مرحلة العقائد الايمانية الى احكام عقلية كما بدات ، وهو السائد حتى الآن ، أى نظرية فى الحكم العقلى على الوجود . وتدخل مادة التوحيد كلها فى هذه النظرية ، ما يجب وما يمكن وما يستحيل فى حق « مولانا » وما يجب وما يستحيل وما يجوز فى حق الرسل ، وأصبحت تستعمل من أجل عد الصفات وسهولة احصائها . واستمر الأمر كذلك فى الحركات الاصلاحية مع التركيز على القطب الأول « الله » دون القطب الثانى « الرسول » الذى تحول الى نظرية عامة فى النبوة(١٢٣) . ثم تضاءلت احكام العقل

---

(١٢٢) ظهر ذلك فى « العقيدة النظامية » لامام الحرمين .

(١٢٣) « ولما كان المقصود من علم التوحيد أن يثبت للمكلف لله ما يجب اثباته له تعالى من صفات الكمال وأن ينفى عنه ما يستحيل ثبوته له من صفات النقص وانه يجوز عليه سبحانه اثبات ونفى ما يجوز ثبوته ونفيه »

الثلاثة اكثر فأكثر وتحولت الى مجرد دليل عقلى ضمن مجموعة أخرى من الادلة الشرعية والعادية . يظهر الدليل السمعى من جديد كأحد مصادر المعرفة فى مواجهة الدليل العقلى ويتحول التقابل بين الوجوب والاستحالة الى التقابل التقليدى القديم بين العقل والسمع كما يتحـول الامكان أو الجواز العقلى الى تردد بين الدليل العقلى والدليل السـمعى(١٢٤) . وتدخل نظرية احكام العقل الثلاثة ضمن نظرية أعم وهى أقسام الحكم . فالحكم ينقسم الى ثلاثة اقسام : شرعى وعادى وعقلى . الشرعى موضوع علم أصول الفقه ، والعادى يعرف بالتجربة وتكرارها ، والعقلى يفهم بالعقل المجرد من غير تجربة ولا وضع . ويسارع الشـارح المتأخر فى الحكم العادى باعلان الايمان الاشعرى وجعل الحكم العادى من قبـيل

=

القول المفيد ص ٤ ، السنوسية ص ٢ ، الخلاصة ص ٢ ، تحفة المريد ص ٣١ ، جامع زبد العقائد ص ١٤ ، ص ٢٣ — ٢٦ ، « فالايمان بالله على ثلاثة اقسام : واجب وستحيل وجائز فالواجب عشرون صفة ، والمستحيل عشرون صفة ، اما الجائز فواحد . والجملة واحد وأربعون عقيدة » جامع زبد العقائد ص ٢ ، اتحاف المريد ص ٣٢ — ٣٥ ، تحفة المريد ص ٣٠ ، شرح الخريدة ص ١٥ ، « فجملة الاحدى عشرة الواجبات على الاحدى عشرة المستحيلات اثنتان وعشرون عقيدة ، ويضاف اليها الجائز فتبقى الجملة ثلاثة وعشرون عقيدة » جامع زبد العقائد ص ٢٤ ، « يدخل فى وجوب الوجود ما يدخل تحت جزء الاستغناء من الواجبات الاحدى عشرة واضدادها كذلك والجائز الواحد ، ويدخل فى استحقاقه تعالى العبادة ما يدخل تحت جزء الافتقار من الواجبات التسعة » جامع زبد العقائد ص ٢٥ ، السنوسية صـــ ٢ .

فكـــل من كـــلف شرعا وجبـــا عليه أن يعـــرف ما قـــد وجـــبا
اللـــه والجـــائز المتنعـــا ومـــثل ذا لرســـله فـــاستمعـــا

جوهر التوحيد ص ٩ ، الخريدة ص ١٠ — ١٢ ، شرح الخريدة ص ١٠ ، وسيلة العبيد ص ٢ ، الحصون الحميدية ص ٧ — ٨ ، الخلاصة ص ٤ ، شرح العقيدة ص ١٩ ، اتحاف المريد ص ١١١ ، الانصارى ص ٥ ، وسيلة العبيد ص ٤٧ ، ص ١١ ، القول المفيد صـــ ٤٧ — ٥١ ، التحقيق التام صـــ ٢ .

(١٢٤) « الصـــفات على ثلاثة اقسام : القسم الأول ما لا يصـــح الاستدلال عليه الا بالدليل العقلى وهو ما توقفت عليه المعجزة من الصفات كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وقيامه بنفسه ومخالفته للحوادث وقدرتـــه

=

ارادة خارجية مباشرة بان يخلق « الله » الاحتراق فى النار دون ان يكون هناك تاثير للنار كعلة مباشرة . والحكم العقلى نابع من العقل وهو العقل الصوفى وليس العقل الفلسفى ، نور يقذفه « الله » تعالى فى القلب تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية ، محله القلب . وبالتالى ينكر الشراح المتأخرون عمل العقل التحليلى الاستدلالى نظرا لازدواج الأشعرية مع التصوف . اما الحكم الشرعى فخطاب « لله » تعالى المكلف بأفعال المكلفين بالطلب أو الاباحة أو الوضع « فالله » ايضا واضع الحكم الشرعى . وتعود نظرية الحكم الى نظرية العلم عند الشرح فيسقط الوجود من الحساب . وتعود بعض اقسام العلم مثل الضرورى والنظرى . فينقسم كل من الواجب والممكن والمستحيل الى ضرورى ونظرى وبالتالى تكون الأقسام ستة وتتفاوت الامثلة بين الأجرام السماوية والمفاهيم الرياضية(١٢٥) . كما ينقسم كل حكم الى لذاته ولغيره . هناك واجب لذاته وواجب لغيره . والواجب لذاته ينقسم الى مطلق ومقيد ، فالواجب الذاتى المطلق مثل ذات « الله » وصفاته ، والمقيد ، مثل التحيز للجرم . والواجب لغيره كوجود شيء من الممكنات فى زمن علم « الله » ووقوعه فيه . كما ينقسم المستحيل الى لذاته ولغيره . والمستحيل لذاته الى مطلق ومقيد . فالمستحيل لذاته المطلق كالشريك « لله » تعالى ، والمقيد كعدم تحيز الجرم . والمستحيل لغيره كوجود شيء من الممكن فى زمن علم

وارادته وعلمه وحياته . القسم الثانى ما لا يصح الاستدلال عليه الا بالدليل السمعى وهى كل ما لا تتوقف المعجزة عليه من الصفات كالسمع والبصر والكلام . القسم الثالث ما اختلف فيه وهو الوجدانية والأصح أن دليلها عقلى وانما قدم الواجب لشرفه واخر المستحيل لانحطاطه لأنه يرجع للسلب والثبوت اشرف منه ووسط الجائز لأن فيه شائبة الثبوت وشائبة السلب » شرح البيجورى ص ٢٩ — ٣ .

(١٢٥) « الواجب الضرورى مثل التحيز للجرم والواحد نصف الاثنين والنظرى كالواجبات « لله » وكالواحد نصف سدس الاثنى عشر أو كذات « الله » وصفاته . وكذلك ينقسم المستحيل الى ضرورى كقدم تحيز الجرم ونظرى كالشريك « لله » . وينقسم الجائز الى ضرورى كاتصاف الجرم بخصوص الحركة والسلب ونظرى كتغيب الطبع » الخلاصة ص ٥ ، تحفة المريد ص ٣٠ ، شرح الخريدة ص ١٤ — ١٥ .

« الله » عدم وقوعه . وظيفة هاتين القسمتين لذاته ولغيره ، والمطلق والمقيد ، افساح المجال لذات « الله » وصفاته وهو الموضوع الاول بعد نظرية الوجود . وواضح فيها دخول تحيز الجرم مع « الله » على نفس مستوى التحليل والتماثل مشابهة واختلافا وان كان الله فى المطلق وتحيز الجرم فى المقيد وكأن الطبيعيات تأبى الا أن تفرض نفسها على الالهيات ، وكأن الالهيات تظل خاوية أو معلقة فى الهواء دون ارتكازها على الطبيعيات(١٢٦) .

والأحكام الثلاثة أمور اعتبارية صرفة لا وجود لها الا فى الذهن ، مقولات للشعور ، ومفاهيم للعقل ، وعلى أقصى تقدير مناطق صورية يضعها الشعور لتحليل الوجود . وقد حاول البعض جعلها أمورا وجودية والقفز من فوق العقل الى الطبيعة ومن داخل الشعور الى العالم الخارجى لأن الوجوب واجب بنفسه وليس باعتبار العقل ولان نقيضه اللاوجوب وهو عدمى وبالتالى فهو وجودى وأنه لو كان امكانه عدميا لم يكن الممكن ممكنا . والحقيقة انها أمور اعتبارية صرفة لا وجود لها فى الخارج الا من حيث افتراض الدليل الانطولوجى وهو افتراض ايمانى صرف وانتقال من الفكر الى الوجود قفزا وافتراضا بناء على معطيات الايمان ومطلب النفس وحديث الروح ومناجاة « الله »(١٢٧) . وبالتالى فهى لا تثبت شيئا بالفعل ومحاولة استعمالها بعد ذلك لاثبات وجود « الله » لا تثبت شيئا بالفعل ولا تثبت الا موجودات ذهنية خالصة . ولا سبيل الى تحققها فى الخارج الا كمشروع يتحقق بالفعل من خلال الجهد . والخارج قابل للتشكل طبقا لهذه المقولات الذهنية الأربع حتى يتحد معها تماما عندما تتحقق هى بالفعل وبالتالى يتم التوحيد بين العقل والوجود . هى أقرب الى المطلب النفسى أو الأخلاقى أو النزوع النفسى منها الى التصور

---

(١٢٦) الانصارى ص ٥ ، الخلاصة ص ٤ ، شرح الخريدة ص ١١ ، ص ١٥ ، التحيق ص ٤ —٥ ، الحصون الحميدية ص ٨ — ٩ ، رسالة التوحيد ص ٢٩ ، جوهر التوحيد ص ١٠ — ٦٢ ، تحفة المريد ص ٢٣ — ٢٦ ، ص ٣٠ ، اتحاف المريد ص ١١٠ .

(١٢٧) انظر نقد الدليل الانطولوجى فى كتابنا « نماذج من الفلسفة المسيحية » ص ١١٨ — ١٣٠ .

البديهى او المقولة المنطقية . وبهذا المعنى تكون أقرب الى الوجود كقصد او اتجاه أو حالة دون أن تكون وجودا بالفعل الا بعد التحقق . كما انها تدل على احكام قيمة . فالواجب اشرف من الممكن ، أو المستحيل مجرد سلب للواجب عن طريق القلب وليس له وجود اصلى . أو يظهر ذلك بوضوح فى الشروح المتأخرة عندما يخف تحليل العقل وتظهر شدة الانفعال، وكذلك فى الحواشى عندما تخف حدة العقل وتظهر وطأة الانفعال (١٢٨) . وبالتالى لا يمكن الاعتماد عليه كأساس ميتافيزيقى لدليل الحدوث . وليبق دليل الحدوث دليلا بعديا خالصا يعتمد على مقدمات حسية صرفة . وفى نهاية الأمر تكشف هذه الأحكام الثلاثة الى علاقة الاستقلال بالتبعية وهى علاقة الوجوب بالامكان . فالوجوب استقلال والامكان تبعية ، وهى بنية العلاقة الاجتماعية على مستوى التجريد والتبرير العقلى الذى يأخذ صيغة الايمان(١٢٩) .

(ب) **احكام الوجوب** : يصعب اصدار احكام على الوجوب كمقولة مجردة ومن ثم كانت معظم الأحكام على الواجب . فالواجب واجب لذاته ولا يكون واجبا بغيره . اذ ان الواجب اما أن يكون ذاتيا او غيريا أو وضعيا أو وقتيا. والواجب لذاته ينافى الواجب لغيره ، فهو الوجود المستقل الذى لا يحتاج فى وجوده الى غيره وهو « واجب الوجود » الذى لا يحتاج فى وجوده الى سبب او مرجح كما يقول الحكماء . وبالتالى فهو يمثل أعلى درجة من درجات الاستقلال والاكتفاء الذاتيين . كما انه بسيط ليس مركبا لا فى الذهن ولا فى الخارج فالبساطة من صفات المثال لأن الوجود فى الخارج محتاج والمحتاج ممكن . لا يتركب عن غيره ،

---

(١٢٨) « وانما قدم الواجب لشرفه ، وأخر المستحيل لانحطاطه لانه يرجع للسلب والثبوت أشرف منه ووسط الجائز لأن فيه شائبة الثبوت وشائبة السلب » تحفة المريد ص ٣٠ ، « قدم الواجب لشرفه » تحفة المريد ج ٢ ، ص ٢٣ .

(١٢٩) المواقف ص ٤٢ — ٤٣ ، ص ٦٨ — ٧٨ ، طوالع الانوار ص ٥٢ ، المقاصد ص ٣٣٧ — ٣٤٢ ، ص ٣٤٨ — ٣٥٢ ، المحصل ص ٤٢ — ٤٣ ، معالم اصول الدين ص ١٢ ، التحقيق التام ص ٢١ — ٢٣ ، رسالة التوحيد ص ٤ ، ص ٢٤ — ٢٥ ، السنوسية ص ٢ ، جوهرة التوحيد ص ٩ ، جامع زبد العقائد ص ٢ — ٤ ، ص ٧ — ٨ ، الحصون الحميدية ص ٧ ، تحفة المريد ص ٣٠ .

واجب من جميع جهاته لأنه بسيط لا تركيب فيه . لا يصح عليه العدم . لا يزيد وجوده على ماهيته بل وجوده عين ماهيته وماهيته عين وجوده . ولان الوحدة اكمل من الكثرة والهوية أشرف من الاختلاف فليس وجوبه زائدا على وجوده . ولا يكون مشتركا بين اثنين لأنه نفس الماهية ، واحد لا يقبل الشركة . يجوز أن تعرض له صفات تستلزمها ذاته فيكون الوجوب الذاتى صفة لتلك الهوية فقط وسائر النعوت واجبة لوجوب تلك الهوية وتكون الوحدة صفة لتلك الهوية . وتبدو هنا ارهاصات الالهيات وموضوع العلة بين الذات والصفات والوحدة بينها الاختيار الاعتزالى ابتداء من مقدمات نظرية أشعرية فى نظرية الوجود . وقد برز ذلك فى الحركات الاصلاحية المعاصرة عندما تمت المزاوجة بين أحكام الموجودات وصفات « الله » وبالتالى لم يعد هناك فصل بين نظرية الوجود وموضوع الذات والصفات . وبعد أن كان واجب الوجود تحليلا للوجود أصبح حكما عقليا من احكام الذهن ثم واجبا شرعيا وانتقل بذلك التوحيد من الوجود الى العقل ثم من العقل الى الفعل(١٣٠) .

واجب الوجود هى نقطة البداية فى نظرية الوجود وقمتها فى آن واحد ، والركن الأساسى فى التوحيد كما يبدو فى موضوع الذات والصفات . فهو اقصى ما وصل اليه علم الكلام من تجريد . يعبر عن التصور المثالى للعالم ،وريث التصور الدينى التقليدى ، وآخر ما وصل اليه تحول « الثيولوجيا » الى « أنطولوجيا » . وعلى هذا النحو يعد بحثا عقليا خالصا أو تحليلا أنطولوجيا صوريا تعبيرا عن الطهارة الدينية تعبيرا عقليا مجردا . اكتمل الخطاب العقلى المثالى ولم يعد يعطى جديدا او يتغير تغيرا نوعيا بل ظل يعبر عن التصور الدينى للعالم . وبالتالى يمكن الاضافة فى وصف احكام واجب الوجود كلما اشتد التوتر الدينى وازدهرت العواطف دون خروج على أوصاف الاستقلال الذاتى والبساطة والهوية والوحدة وكأنها ارهاصات الوعى الخالص قد بدأت . تقلص الفكر الموضوعى وضمر وأصبح مرتكنا كلية على الفكر الذاتى الخالص فى صورة

---

(١٣٠) المواقف ص ٧٠ — ٧١ ، نهاية الاقدام ص ١٥ — ١٧٧ ، معالم أصول الدين ص ١٢ — ١٣ ، المحصل ص ٤٣ — ٤٦ ، طوالع الأنوار ص ٥٤ ، رسالة التوحيد ص ٣١ — ٣٢٢ ، جوهرة التوحيد ص ١٥ .

عقلية مجردة . لم يعد هناك موضوع بل مجرد قوالب ذهنية صورية تعبيرا عن الطهارة العقلية وبمجموعة من الالفاظ المختارة القابلة للقسمة الثنائية التى تساعد على التعبير عن هذه الطهارة بحركة من الأعلى الى الأدنى أو من الأدنى الى الأعلى(١٣١) .

وفى حقيقة الأمر ان اوصاف واجب الوجود ، الاستقلال ، والبساطة ، والوحدة ، والهوية ، كلها اوصاف المثال الذى يفرض واقعه ويعبر عن مطلب واقتضاء . وليس افتراضا أو ملجا او ملاذا أو عونا او نصرا ناتجا عن ضعف وعجز أو كراهية وعدوانية كما هو الحال فى الفكر الدينى . هو الواجب الذاتى والاحساس بالأمانة والرسالة والتضحية ؛ لا يقبل المساومة او النسبية ، وهو لفظ مشترك مما يدل على انه ليس متفردا بالوصف . فواجب الوجود فى نفس الوقت يعبر عن عواطف دينية واحكام عقلية ومناطق وجودية واهداف انسانية وقوانين تاريخ . ليس واجب الوجود كائنا مشخصا يحس ويشعر ، يسمع ويرى ، يتكلم ويريد ، بل هو المثل الانسانى الأعلى وغاية الانسانية القصوى ، موجود دائما كامكانية ويتحقق بالفعل من خلال الجهد الانسانى . فهو موجود فى النفس كدافع وباعث واتجاه وقصد ، وموجود فى الذهن كتعال وتجاوز ومفارقة ، وموجود فى الواقع كبناء اجتماعى مثالى متوحد فى امة وموجود فى التاريخ كقانون حركة وتقدم .

واجب الوجود تصور اخلاقى اجتماعى سياسى تاريخى وما الذهن او الوجود الا وسائل تعبير وصياغة او اطار مرجع واحالة . الواجب هو الواجب الأخلاقى ، والواجب الأخلاقى هو الواجب العقلى والواجب

---

(١٣١) فى « اساس التقديس » للرازى مقدمات ثلاث عن الوجود أ — فى دعوى وجود موجود واثباته بعشرة أوجه . ب — فى انه ليس كل موجود يجب أن يكون له نظير وشبيه ج — فى بيان قول القائلين بأنه تعالى جسم . لكن هذه المقدمات الثلاث ليست نظرية فى الوجود بل الفصل الأول للقسم الأول « فى الدلائل على انه تعالى منزه عن الجسمية » أى انها مقدمة للالهيات وليست مقدمات للعلم ككل فضلا عن انها اقرب الى الالهيات وموضوع الذات والصفات أو التشبيه والتنزيل والتأويل . لذلك تركنا تحليلها الى الفصل الخامس عن الذات . أساس التقديس ص ٤ — ١٦ .

لانطولوجى . فنظرية القيم هى اساس نظرية المعرفة ونظرية الوجود . « الابستمولوجيا » و « الانطولوجيا » كلاهما تعبير عن « الاكسيولوجيا » . الوجود هو الوجود الخلقى أى نزوع النفس نحو مطلب وغاية ومثال . كل احكام واجب الوجود هى فى الحقيقة تعبير عن ضرورة الخير الأقصى والنفع العام ومصالح أمة واهدافها القومية المعبرة عن الأهداف الانسانية جمعاء . هو تعبير عن مطلب نفسى اكثر منه وصفا لواقع حاضر من اجل تطويع الواقع للمطلب وتوجيهه بالمثال . ولما كان المطلب قد يتحقق وقد لا يتحقق فانه يصبح مشروطا بالفعل ، ويتحول الوجـــوب الى امكانية محضة ولا تتحول الى وجوب الا بالفعل . فالوجود الحقيقى هـــو الممكن الذى يتحول الى واجب . الواجب فى البداية ممكن وفى النهـــاية واجب وأمام العاجز مستحيل . الواجب ممكن قد تحقق والمستحيل ممكن امتنع . ولما كان الفعل لا حدود له فالمستحيل غير واقع(١٣٢) .

(جـ) **احكام الامكان :** وكما كانت إحكام الوجوب هى أحكام الواجب فان احكام الامكان هى ايضـــا احكام الممكن . والممكن لذاته هـــو الذى لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه من حيث هو محال . أى أن تعريفه بالاضافة الى الاستحالة وليس تعريفا للمكن لذاتـــه . فالممكن احدى لحظات الانتقال الى الواجب نافيا المستحيل . وتقوم أحكامه كلها على لغة الاحتياج . فالممكن هو المحتاج الى سبب . وتصوره ضرورى لان الممكن هو الذى يستوى طرفاه ولا يترجح أحدهما الا بسبب . ويمكن

---

(١٣٢) « الله » اسم لموجود واجب الوجود موصوف بالصفات منزه عن النقائض والآفات . الله علم على الذات الواجب الوجود المســـتحق العبادة . ومعنى الاله عند المتأخرين هو المستغنى عن كل ما سواه المفتقر اليه كل ما عداه ، ومعناه عند المتقدمين هو الواجب المستحق للعبادة . والالوهية عند المتأخرين هى عبارة عن استغناء الاله عن كل ما ســـواه وافتقار كل ما عداه اليه تعالى . واما عند المتقدمين فهو عبارة عن وجوب وجوده واستحقاقه للعبادة . ومعنى لا اله الا الله عند المتأخرين لا مستغنى عن كل ما ســـواه ولا مفتقرا الى كل ما عداه الا الله . ومعناه عند المتقدمين لا واجب الوجود ولا مســـتحقا للعبادة الا الله تعالـــى فيدخل فيه واجب الوجود » جامع زبد العقائد ص ٢٥ .

أن يكون تصوره استدلاليا اذ انه يقوم على الترجيح بين المتساويين أو ابتداء من الوجود والعدم بلغة الحكماء . والاحتياج هو الحدوث بلغة المتكلمين أو الامكان مع الحدوث أو الامكان بشرط الحدوث . الممكن مفهوم متيافيزيقى والحدوث مفهوم طبيعى . لذلك آثر المتكلمون بعد ذلك الحديث عن احكام القديم ، وهو الواجب عند الحكماء ، واحكام الحادث وهو الممكن عند الحكماء . وكان الفرق بينهم هو فقط فى درجة التجريد بين الميتافيزيقا والفيزيقا ، بين ما وراء الطبيعة والطبيعة . ليس احد طرفى الممكن بأولى من الآخر لذاته نظرا لضرورة المرجح . يحتاج الممكن الى علة تكون سبب وجوده . والامكان لازم للماهية والا اصبح ممتنعا وهو ذو ماهية وان ماهيته تحدث من خلال التحقق . لا يستغنى الممكن فى حال بقائه عن المؤثر . ولما كان الممكن اساسا هو الذى لا يوجد بذاته بل يحتاج فى وجوده الى علة أو سبب فهو تابع غير مستقل ، مركب غير بسيط ، تختلف اجزاؤه ولا يتمتع بهوية مع ذاته ، متعدد وليس واحدا ، صفاته اذن مقابلة لصفات الواجب . لا يتحقق الا لعلة او سبب أو باعث . تحركه الدوافع . تصور القدماء أن علته وسبب وجوده من خارجه ، وهى من داخله ، من طبيعة الفصم فيه وليست مفروضة عليه ، يتحقق بفعله الطبيعى وبتلقائيته وبارادة حرة كامنة فيه وليس بفعل الآخر فيه . بل ان الحركات الاصلاحية الحديثة لم تتخل عن لغة الاحتياج . فالممكن يقتضى الواجب ويحتاج اليه ولكن الواجب لا يحتاج الى الممكن ولا يقتضيه . والرجحان مقولة انسانية خالصة تعبر عن وجود الاحتمال فى السلوك وعن حرية الاختيار ووجوب البواعث على الترجيح . كما أن الحاجة مقولة انسانية تعبر عن موقف انسانى خالص لأن الطبيعة لا تحتاج(١٣٣) . والاستغناء مقولة انسانية فالطبيعة لا تستغنى عن شىء ولا تفتقر الى شىء . الوجود الانسانى الهش فى لحظات الضعف والخور وفى أوقات الهزيمة والعجز هو الذى يحتاج ويفتقر الى غيره لا الى ذاته . ان اهم

---

(١٣٣) المحصل ص ٥٠ — ٥٤ ، معالم اصول الدين ص ١٣ — ١٥ ، طوالع الأنوار ص ٥٥ — ٥٩ ، المقاصد ص ٢٥٧ — ٢٧٣ ، شرح المقاصد ص ٣٥٨ ، رسالة التوحيد ص ٢٦ — ٣٠ .

صفة فى الممكن هى الزمان والحركة . فالممكن فى الحاضر والمستقبل أما الماضى فقد تحول الى واجب ، وهو وجوب انسانى خالص ، ولا ممكنات خارج الموقف الانسانى(١٣٤) . وفى حقيقة الأمر ان علاقة الواجب بالممكن علاقة الاحتياج انما تكشف عن طبيعة العلاقات الاجتماعية وبنيتهـــا اذ لا يحتاج السيد الى العبد فى حين أن العبد يحتاج الى السيد . لا يحتاج الراعى الى الرعية فى حين تحتاج الرعية الى راع ، وهى صورة التسلط ونموذج القهر . واذا كانت الممكنات متعددة والواجب واحد وبالتـــالى فعلاقة الواجب بالممكن هى علاقة الواحد بالكثير ، علاقة الحاكم بالمحكومين ، وهى نفس العلاقة بين « الله » والعالم . ويكون الســـؤال اذن : كيف يتغير هذا النمط فى العلاقات ؟ هل يتغير بتغير الفكر الدينى حتى يتغـــير الوضع السياسى أم يتغير الوضع السياسى حتى يتغير الفكر الدينى؟(١٣٥) . وهل صحيح أن السيد لا يحتاج الى العبد والا فمن الذى سيقوم بالعمل اليدوى وبالانتاج ؟ وهل صحيح أن العبد يحتاج الى السيد والا ففيم كانت ثورة العبيد ؟

ولم يفصل القدماء أحكام المستحيل كما فصلوا أحكام الواجب والممكن نظرا لان المستحيل كالعدم ليس شيئا ، وبالتالى لا يمكن تحديده الا اضافة الى الواجب والممكن . فالمستحيل لذاته لا يطرأ عليه وجود لأن العدم من لوازم ماهيته . والمستحيل لا يوجد لا فى الخارج ولا فى الذهن . والمستحيل فى حقه « تعالى » ما لا يتصور فى العقل وجوده . وفى حقيقة الامـــر ، المستحيل أيضا مقولة انسانية خالصة من مقولات المنطق واللغـــة وليس

---

(١٣٤) « الممكنات على خمسة اقسام : ممكن وجد وانقضى ، وممكن موجود فى الحال ، وممكن سيوجد فى المستقبل ، وممكن فى علم « الله » أنه لا يوجد ، وممكن فى علم « الله » انه لا يعدم » جامع زبد العقائد ص ٧ .

(١٣٥) يمتلىء « قضايا معاصرة » بجزئية و « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » بجزئية بمعالجـــة هذه القضية من أجل حل قضية العمل السياسى وانقلاب الثورة الى ثورة مضادة انظر مثلا « الرأسمالية والدين ، حوار مع ماكس فيبر » ، « الضباط الاحرار أم المفكرون الاحرار » ، وأيضا « التراث والتجديد » أزمة التغير الاجتماعي ص ٣٧ — ٧٥ .

من مقولات الفعل والسلوك اى انها مقولة نظرية وليست مقولة عملية . فالمستحيل فى المعنى اجتماع الضدين اذ ان الضدين لا يجتمعان . والمستحيل فى القول هو القول المتناقض بان يقال الانسان قائم قاعد او قائم ولا قائم او ان الانسان حر عبد أو حر ولا حر . والمستحيل فى المعنى والقول هو كل قول لا معنى له والا كان لغو كلام . اما الكذب فليس محالا كموقف انسانى وان كان محالا بمعنى انه قول متناقض مع الواقع طبقا لنظرية التطابق . ولكنه لما كان يبدو فى موقف انسانى حى وليس فى منطق صورى تجريدى تشابك مع الموقف الانسانى ودخل فى نطاق الرؤى والتاويلات والاهواء والمصالح واصبح جزءا من منطق الاشتباه (١٣٦) .

(د) **احكام القديم** : وتنتهى كل المباحث الوجودية الى قسمة الوجود الى قديم وحادث . وهنا تبدو نظرية الوجود وكانها مقدمة للالهيات أو تعبير عقلى عنها . « الله » هو القديم ، والعالم هو الحادث حتى انه ليصعب التمييز بين نظرية الوجود وبين الموضوع الاول فى العلم وهو التوحيد ، ويكون دليل الحدوث هو حلقة الاتصال بين نظرية الوجود وموضوع التوحيد بل ويتعداها احيانا الى موضوع الايمان عندما ينقسم الايمان أيضا الى قديم وحادث بل وكل شىء الى قديم وحادث(١٣٧) . ولا يوجد انتقال طبيعى من مقولتى الواجب والممكن الى مقولتى القديم

---

(١٣٦) رسالة التوحيد ص ٢٥ — ٢٦ ، تحفة المريد ص ٣٠ ويعرض الاشعرى لمذاهب المتكلمين فى المحال منهم من جعله فى المعنى ومنهم من جعله فى القول المتناقض ومنهم من جعله الكلام الذى لا معنى له . اما عند ابن الروندى فهو « كل قول أزيل منهاجه واتسق الى غير سبيله واحيل عن جهته وضم اليه ما يبطله ووصل به مالايتصل به مما يغيره ويفسده ويقصر به عن موقعه وافهام معناه فهو محال وذلك كقول اتيتك غدا وساتيك أمس » مقالات جـ ٢ ، ص ٦٨ ، كما يعرض الاشعرى لموضوع هل الكذب محال ويعدد اجابات المتكلمين فى ثلاث أ — المحال لا يكون كذبا والكذب لا يكون محالا ب — كل كذب محال وكل محال كذب . جـ — الكذب ما ليس بمحال والمحال كله كذب . مقالات جـ ٢ ، ص ٦٨ — ٦٩ .

(١٣٧) الانصاف ص ١٦ — ١٩ ، ص ٢٢ — ٢٨ ، التمهيد ص ٤١ ، المحصل ص ٥٥ ، جامع زبد العقائد ص ٨ ، الشامل ص ١٣٩ — ١٤٠ .

والحادث وكان هناك افتراضا مسبقا بأنهما شيء واحد يعبران عن عملية شعورية واحدة بلغتين مختلفتين الأولى لغة الميتافيزيقا والثانية لغة الطبيعة ، الأولى لغة الحكماء والثانية لغة المتكلمين ، وكأن المتكلمين كانوا اقرب الى علماء الطبيعة من الحكماء .

ويتحدث القدماء عن القديم والحادث لا عن القدم والحدوث بدافع تشخيص المفاهيم حتى تساعدهم فى تصوير الذات المشخص والحديث عنه . فيجعلون أحكام القديم اثنين . الأول أنه لا يستند الى القادر المختار أى أنه لا يتأثر بالانسان وحرية أفعاله . لا يؤثر فيه شيء ، وخارج عن نطاق الحرية الانسانية كالعالم والوجود . يتصف القديم بأنه مغاير للحرية الانسانية . أما الحكماء فانهم أسندوه الى الفاعل لأن ايجابه بالذات وليس بالفعل ، وهو تصور يجعل القديم أكثر حيوية ونشاطا نظرا لاتصافه بالفعل وليس بالقدم . وقد حذا بعض المتكلمين حذو الفلاسفة وجوزوا استناد القديم الى الموجد بالتأثير فيه ودوام هذا الأثر . ولكن مازالت الأغلبية ترى عدم جواز استناده الى المختار لأن الاختيار مسبوق بقصد الايجاد أى أنه مشوب بالحدوث والامكان أو بالعدم والاستحالة . ويكون الخلاف فى القديم هل هو موجب أم مختار ؟ ولا حرج فى جعله مسبوقا بقصد الاختيار لأن الاختيار هنا بالذات لا بالزمان . أما عدم جواز استناده الى الموجب القديم فلأن ذلك يؤدى الى الجدوث . وبالتالى يظل السؤال عن القديم ، هل هو ضرورة أم حرية ؟ وهو الفرق بين المتكلمين والحكماء بوجه عام (١٣٨) .

والحكم الثانى للقديم أنه يوصف به ذات « الله » تعالى اتفاقا عند الاشاعرة . وانكره المعتزلة لفظا وقالوا به معنى . فالقول بالقدم مشابه لقول النصارى فى اثبات اقانيم ثلاثة قديمة : العلم والوجود والحياة . واثبت المتكلمون سبعة : العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام

---

(١٣٨) جوز الآمدى اسناده الى المختار ومنع الرازى اسناده الى الموجب القديم . المواقف ص ٧٤ ٧٦ .

والارادة(١٣٩) . وهنا يدخل موضوع قدم الصفات استباقا قبل اوانه وكأن « القديم » تمهيد مسبق للالهيات فى موضوع الصفات . وفى حقيقة الأمر ان القديم ليس صفة للذات لا لفظا ولا معنى بل هو تجربة انسانية صرفة ايجابا وسلبا . فالقديم يعنى الأصل والجذور والامتداد فى الماضى والعمق التاريخى . اما اذا تحول الى هروب الى الماضى من حيث هو قيمة فى ذاته تعويضا عن ازمات العصر وعجزا عن الدخول فى تحدياته وانعدام الرؤية المستقبلية فانه يصبح تجربة سلبية(١٤٠) .

(هـ) **أحكام الحدوث** : وبالرغم من تشخيص القدم فى « القديم » الا ان الحدوث لم يتشخص هنا فى « الحادث » لانه لا حاجة له فالتفكير فى الطبيعة وفى الموجودات لا يحتاج الى تشخيص . وكما ان للقديم حكمين فللحادث حكمان . الأول ان الحادث هو المسبوق بالعدم اى انه كان معدوما قبل ان يكون موجودا . اوله العدم . أو هو المسبوق بالغير وهو تعريف اعم . ويركز القدماء على البداية دون النهاية مع أن الحادث هو ما هو مسبوق بالعدم وما ينتهى الى عدم . ويبدو ان السبب فى ذلك هو ربطه بالقديم عن طريق القلب ، فعكس القديم الحادث وعكس الباقى هو

---

(١٣٩) اثبت المعتزلة لله اربعة احوال : الوجود الحياة والعلم والقدرة وزاد ابو هاشم خامسة علة للأربعة وهي الألوهية وكذلك الرازى . ولم يجوز المتكلمون وصف غير الله بالقدم أما الحكماء فجوازوا قدم العالم . كما أثبت الحرانيون من المجوس قدماء خمسة . اثنان عالمان حيان وهما البارى والنفس ، وثلاثة لا عالية ولا حية وهي الهيولى والفضاء والدهر .

(١٤٠) يستعمل القرآن لفظ « القديم » استعمالا سلبيا فى آيات ثلاث (قالوا تالله انك لفى ضلالك القديم) (١٢ : ٩٥) ، (والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم) (٣٦ : ٣٩) ، (واذا لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم) (٤٦ : ١١) ، ومرة واحدة (الأقدمون) ، (قال افرأيتم ما كنتم تعبدون ، أنتم وآباؤكم الأقدمون) (٢٦ : ٧٦) . وفى الأمثال العامية يتراوح الاستعمال بين الايجاب والسلب . فبينما يعجب جماع الآثار بالتحف « القديمة » والمدينة القديمة لبعدها الزمنى وعمقهما التاريخى ويعجب المتذوقون بالجبن القديم والشاربون بالخمر القديم المعتق ، وارتباط الناس بالقديم « من فات قديمه تاه » الا ان له استعمالا سلبيا فى « الجزمة » القديمة والاثاث القديم .

الفانى وهو ما سيظهر فى أول موضوع من الالهيات فى أوصاف الذات . والثانى أن الحدوث بهذا المعنى يستدعى مادة ومدة عند الحكماء أى مادة وزمانا . ومع ذلك لم يستطع الحكماء حل قضية القدم والحدوث لهما بالرغم من التفرقة بين الامكان الوجودى والامكان الاستعدادى . فقال الحكماء بقدم المادة وقدم الحركة وقدم الزمان(١٤١) . ويبدو أن هذين المفهومين فى حقيقة الأمر القدم والحدوث كان الهدف منهما ايجاد تبرير عقلى لنظرية الخلق . وقد أدى هذا التبرير الى أن جعل العدم هو الأصل والأساس والوجود ملحق به خارج عنه وطارىء عليه . فالعدم سابق على الوجود . فى البداية كان العدم مع أن العدم لا وجود له عند الأشاعرة . ولا تحل النظرية كيفية خروج الوجود من العدم . وهل يخرج الشيء من اللاشيء ؟ وهل تخرج المادة من اللامادة ؟ واذا كان « الله » سابقا على الخلق فهل « الله » مساوق للعدم وهل العدم مساوق « لله » ؟ وماذا عن الواسطة بين الوجود والعدم وهو الحال ؟ وهل يتم الخروج بارادة خارجية أم بتطور طبيعى داخلى ؟ ومن ثم تكون شبهة قدم العالم عند المتكلمين واختياره عند الحكماء لها ما يبررها حلا لكل هذه التساؤلات . انه الساحر فقط القادر على اخراج الوجود من العدم فى هذا النموذج أى الارادة الخارجية القادرة على اخراج شيء من لا شيء أو هو الفعل المعجز الذى يخرق قوانين العلم والطبيعة . والسحر خداع للحواس ودوران حول انتباه الشعور . أما المعجزات فقد ارتبطت بتاريخ الانسانية فى الماضى من أجل تحرير الشعور وبعد اكمال الغاية : استقلال العقل وحرية الارادة ، أصبح الانسان قادرا بعقله على فهم قوانين الطبيعة الثابتة وادراكها ، كما أصبح قادرا بارادته على تسخيرها لصالحه(١٤٢) . ان عيب الحدوث هو جعل العالم تابعا غير مستقل هشا ، أقرب الى العدم منه الى الوجود لا استقرار فيه ولا نظام ، طيعا لارادة قاهرة تسيره كيفما تشاء . وميزته أنه يجعل الانسان قادرا عليه ، طيعا لقدراته

---

(١٤١) المواقف ص ٨٦ — ٨٧ ، المحصل ص ٥٧ ، المقاصد ص ٢٧٣ — ٢٨٤ ، طوالع الأنوار ص ٦٠ ، مطالع الأنظار ص ٥٩ — ٦٠.

(١٤٢) أنظر كتابنا « لسنج : تربية الجنس البشرى » وايضا الفصل التاسع عن النبوات .

ومستقبلا لفعله الحر ، يكفيه حسبما يشاء . فينشأ الصراع بين ارادتين ارادة الزعيم الأوحد أم ارادة الجماعة والأمة .

ان مفهومى القدم والحدوث هما فى حقيقة الأمر من الأمور الاعتبارية التى توجد فى الذهن لا فى الخارج . وهما مفهومان متضايفان اذ لا يفهم احدهما بدون الآخر ، بل ومتعارضان بقدر ما يعطى للاول يسلب من الآخر ، وبقدر ما يعطى للآخر يسلب من الاول . ويكون السؤال : ايهما الاساس وأيهما الفرع ؟ الحادث أولا ثم بالقلب يتحول الى قديم ؟ أم القديم اولا ثم بالقلب يتحول الى الحادث ؟ ان المشاهدة تثبت ان المعرفة انما تنشأ من خلال الحواس وكما وضح ذلك فى نظرية العلم . وبالتالى ينشأ مفهوم الحادث اولا فى ذهن الانسان اذ انه يعيش فى عالم متغير متقلب ، عالم الكون والفساد بتعبير القدماء . ثم يتحول هذا المفهوم بفعل الايمان أو اقتضاء لمطلب نفسى الى النقيض وهو القديم حتى يستطيع الانسان ان يجد اتزانه فى العالم بين المثال والواقع ، بين الواجب والممكن او بين القديم والحادث . فالانسان موجود بين عالمين .

٤ — **الوحدة والكثرة** : وتبلغ ايضا قمة الأبحاث النظرية فى مبحث « الوحدة والكثرة » كما كان الحال فى مبحث الوجود والعدم ، وهو المبحث الميتافيزيقى الأول كما هو معروف فى الفكر البشرى(١٤٣) . تظهر نظرية الوجود أيضا فى مبحث الوحدة والكثرة ويضم هذه المرة الميتافيزيقا والانطولوجيا وليس الميتافيزيقا والطبيعة كما هو الحال فى مبحث القدم والحدوث . وهما ايضا مفهومان متضايفان لا يفهم احدهما الا بالاحالة الى الآخر . ولكن بما انهما مفهومان مجردان ، وليس احدهما مجردا والآخر حسيا ، صعبت معرفة النشأة الحسية لاحد المفهومين الوحدة ام الكثرة ، ايهما الاصل وايهما الفرع . فالانسان واحد والآخرون والاشياء

---

(١٤٣) نظرا لصعوبة هذا المبحث وطابعه المجرد ايضا فقد الغى من المقرر حسب منهج ٩٣٦ لقانون رقم ٢٦ مثل مبحث الماهية مما يدل على الطابع التجريدى الصرف الذى — فيما يبدو — لا صلة له بالفكر الدينى . وهو غير صحيح لانه فكر دينى مجرد أو فكر عقلى مثالى كتطوير للفكر الدينى . المواقف ص ٧٨ — ٨٤ .

كثيرة فهل الوحدة أصل الكثرة استنباطا أم أن الكثرة أصل الوحدة استقراء ؟ هل الجدل النازل هو الاصل أم الجدل الصاعد ؟ هل هما منهجان عقليان أم طريقان وجوديان ؟ عمليتان شعوريتان أم حركتان اجتماعيتان ؟ من الأعلى الى الأدنى أو من الأدنى الى الاعلى أم قانونان تاريخيان من الامام الى الخلف أو من الخلف الى الامام ؟

(أ) الوحدة : الوحدة تساوق الوجود عند القدماء فلا وجود بلا وحدة . ولما كان الوجود كثيرا فان الوحدة تساوق الكثرة . الوحدة والتعدد واجهتان لشيء واحد . والوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم الى أمور مشاركة فى الماهية ، فى حين أن الكثرة ما يقابلها من الاعتبارات العقلية دون أن تكون عدما لها أو ضدا او مضايفة . فمقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية بل عرضية . الوحدة عدم القسمة الى أمور مشتركة ، والكثرة قسمتها الى أمور مشاركة . اما الوحدات العددية فهى وحدات مستقلة فى حين أن مراتب الاعداد متباينة بالماهية . وينقسم الواحد الى واحد بالشخص وهو الذى يمنع نفس مفهومه عن الحمل على كثيرين ، والى واحد من وجه وكثير من وجه وهو الواحد بالغير . والواحد بالشخص ان لم يكن له مفهوم فهو الوحدة مثل النقطة . وان كان له مفهوم فهو اما ذات تصنع أو تفارق أو تتصل حين تشابه الأجزاء أو تجتمع حين اختلافها وهذا هو الواحد الانطولوجى . اما الواحد من وجه والكثير من وجه أى الواحد لا بالشخص فهو اما أن يكون ماهية اذا أطلق على النوع او يكون جزءا منها اذا اطلق على الجنس والفصل واما أن يكون خارجا عنها ، ويكون اما محمولا او موضوعا . وهذا هو الواحد المنطقى . كما ينقسم الواحد الوجودى الى تام وناقص ، وينقسم التام الى طبيعى ووضعى واصطناعى . والواحد المنطقى يكون اتحادا اما بالنوع فى المماثلة او بالجنس فى المجانسة أو بالعرض . والواحد بالعرض بالكم مساواة ، وبالكيف مشابهة ، وبالاضافة مناسبة ، وبالشكل مشاكلة ، وبالوضع موازاة ، وبالاطراف مطابقة(١٤٤) . يثبت هذه الأمور الحكماء

---

(١٤٤) المواقف ص ٧٨ — ٨٠ ، طوالع الانوار ص ٦٠ — ٦٣ المقاصد ص ٢٨٥ — ٢٩٠ ، ص ٣١٨ — ٣٢١ ، شرح المقاصد ص ٣٨٧ .

وينكرها المتكلمون . ويبدو ان اثبات الحكماء هو الذى طغى على انظار المتكلمين نظرا لدخولها كجزء من نظرية الوجود بالرغم من خشية المتكلمين من اثبات المعانى خارج الذهن خشية الوقوع فى الشرك . ولما كان اثبات الحكماء صوريا خالصا فلم يعش فى وجدان الامة . وفى حقيقة الأمر ان هذه الأمور من الاعتبارات العقلية الخالصة اى انها من وضع الشعور واسقاطها على الواقع . الوحدة والكثرة تصوران او نظرتان او قطبان للشعور يشارك فيهما العقل والخيال(١٤٥) . ولكنهما يعبران عن تصور مثالى للعالم الذى هو تجريد للعواطف الدينيــة والمواقف الاجتماعيــة والسياسية ، فالوحــدة والكثرة فى نشأتهما ليسا مفهومــين رياضيين او تصورين منطقين بل وضعان اجتماعيان وموقفان انسانيان . فهناك الواحد والكثير على مستوى الطبقات الاجتماعية والاحزاب السياســية والدول المستقلة . قضية الوحدة والتنوع مثل قضية الهوية والاختلاف تظهر فى الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية والوطنية . هناك نظم واحدية بلا تعدد ، فتظهر نظم تسلط وطغيان . وهناك نظم تعدد وتكثر فيظهر فيها التشتت والتفرق وسيادة الأقوى على الاضعف . واذا كان القدماء قد صاغوا الأمر على مستوى صورى خالص فانما يرجع فى حقيقة الأمر الى موقف دينى من العالم — فالله هو « الواحد » والخلق هم الكثير — يعبر بدوره عن موقف اجتماعى وسياسى ، فالحاكم هو الواحد والمحكومون كثيرون ، وصاحب راس المال واحد والمنتجون كثيرون ، والرئيس واحد والمرؤوسون كثيرون ، والحق واحد والباطل كثير ، والصواب واحــد والخطأ كثير ، والهدى واحد والضلال كثير ، مما يرجعنا الى طبيعــة المجتمعات احادية الطرف ومما يحيلنا الى حديث « الفرقة الناجية »(١٤٦) . لذلك غابت فى وجداننا القومى وحدة الشخصية بلا نفاق ومداهنة وتملق ،

---

(١٤٥) « الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية الغنية عن التعريف الا ان الوحــدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال . ولذلك يقع كل فى تفسير الآخر » المقاصد ص ٢٨٤ — ٢٨٥ .

(١٤٦) أنظر مقالنا « الجذور التاريخية لازمة الحرية والديمقراطية فى وجداننا المعاصر» الدين والثورة فى مصر (١) « فى الثقافة الوطنية» ، وايضا الخــاتمة « من الفرقة المذهبية الى الوحدة الوطنية » .

ووحدة الطبقات الاجتماعية بلا اغنياء وفقراء ، والوحـــدة الوطنية بين فرقاء النضال ، والوحدة السياسية بين الدول المستقلة حديثا ، والوحدة الاقتصادية بين الدول المتكاملة بالرغم من شعارات وحدة الهدف ، ووحدة المصير ، ووحدة الذات ، ووحدة اللغة ، ووحدة الدين ، ووحدة الأمة . هناك الوحدة بلا كثرة فى النظـــام والحـــكم . وكثرة بلا وحدة فى الدول والشعوب والمصالح المتباينة والأهواء المتضاربة ومعارك الحدود وحرب الاذاعات والتخوين المتبادل(١٤٧) .

(ب) **الكثرة** : اما مباحث الكثرة فانها فى الغـــالب مباحث الاثنينية وكأن الجمع قد تقلص الى المثنى دون ما بعده مع أن الأصوليين قد جعلوا اقل الجمع ثلاثة . ويبدو أن التقابل بين الاثنين قسمة عقلية تساعد على تجريد العواطف الدينية ووضعها فى صيغة القديم والحـــادث والواجب والممكن . فالواحد هـــو الواجب القديم والكثير هو الممكن الحـــادث . والاثنان هما الغيران . ولا يتحدان لأن الاختلاف بين الهويتين أو الماهيتين اختلاف بالذات . الغيرية نقيض الهوية . وينقسم الاثنان قسمة عقلية مجردة صرفه . ان اشتركا فى الماهية فهما متماثلان والا فهما متخالفان . وان اشتركا فى الوضع فهما متلاقيان والا فهما متساويان وان لم يشتركا فهما متباينان . وان امتنع اجتماعهما فهما متقابلان(١٤٨) . وان وجـــدا معا فهما اما ضدان أو مضافان . وان كان أحدهما وجوديا والآخر عدميا فهما اما حقيقيان أو مشهوران . وان لم يعتبر الوجود والعدم فأحدهما سلب والآخر ايجاب . وقد يقتصر الأشاعرة تسهيلا للقسمة على ثلاثة اقسام : المثلان وهما الموجودان المشتركان فى الصفات النفسية ، المشاركة

---

(١٤٧) هذه الوحدة فى اطار التعدد هى التى يشـــير اليها القرآن أولا بالتركيز على الوحـــدة « ارباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار » (١٢ : ٣٩) ، « وان هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون » (٢٣ : ٥٢)، « كان الناس أمة واحدة » وأحيانا على الكثرة « ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم » (٥ : ٤٨) ، « ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحـــدة ولا يزالون مختلفين » (١١ : ١١٨) .

(١٤٨) عند النجـــار الله مماثل للحوادث فى وجوده عقلا المـــواقف ص ٨١ — ٨٣ .

فى الوجوب والامكان والاستحالة ، والضدان وهما معنيان يستحيل لذاتهما اجتماعهما فى محل من جهة ، ولم يشترط المعتزلة اتحاد المحل ، والمتخالفان وهما موجودان لا يشتركان فى صفة النفس ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فى محل من جهة(١٤٩) . والمتقابلان لا يجتمعان عند الحكماء فى زمان واحد فى ذات واحدة من جهة واحدة . فاما أن يكون أحدهما سلبا للآخر أو لا يكون . والأول هما المتضايفان والا فهما الضدان . ولا يكون التضاد الا بين انواع جنس واحد . وما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة ونحو الخير والشر فمن العدم والملكة اذ التضامن فيه بالعرض . لا تنطبق اذن هذه القسمة العقلية الصورية على الأفعال اليومية والمواقف الانسانية . ولا تضاد الا بين الأطراف وذلك ثابت بالاستقراء . وقد يكون التقابل بالذات بين السلب والايجاب أو قد يكون التضاد أقوى التقابلات (١٥٠) . والسؤال الآن ما الحكمة من كل هذه التقسيمات النظرية الصورية مسبقا دون تجارب تصدقها ودون أى موضوع تشير اليه ؟ هل هى حلول نظرية لمباحث نظرية وكاننا فى الرياضيات البحتة وبالتالى استطاعت الأمور العامة أن تعطينا علما اولانيا لمقولات الفكر ومناطق الوجود أم اننا فى فكر مثالى كنوع من التجريد والتنظير للفكر الدينى الذى يعبر عن عواطف الايمان ؟ الا تنتهى هذه المعادلات كلها الى ثنائية « الله » والعالم ؟ اليس موضوع الوحدة والكثرة هو على نحو ما موضوع وحدة الذات وتعدد الصفات أول موضوع فى الالهيات ؟ وهل الحياة الانسانية والتجارب البشرية تتضمن هذه التقسيمات الرياضية ؟ وماذا عن التقابل والتضاد وعدم الاشتراك فى الماهية والتغاير ؟ الا توجد تجارب انسانية مثل الحب والوفاء والاخلاص والتضحية تثبت امكانية الاتحاد بين الاثنين المتغايرين وأن الهوية أعمق من الاختلاف وأن الواحدية أصل الاثنينية ؟ يبدو أن رغبة العواطف الدينية فى التمييز بين « الله » والعالم دفعت العقل الى ان يضحى بالتوحيد المطلوب الدفاع عنه . فانقلب الهدف الى هدف مضاد . هذا الاثبات للاثنينية كتغاير مبدأى قد يكون وراء الازدواجية

---

(١٤٩) هذا هو رأى الاشعرى ومنعه المعتزلة المواقف ص ٨٣ .

(١٥٠) المواقف ص ٨٠ — ٨٤ ، المقاصد ص ٣٩٠ — ٣٩٦ ، ص ٣٠٢ — ٣٠٧ ، الدر النضيد ص ١٤٠ ، أشرف المقاصد ص ٣٠١ .

فى شخصيتنا القومية وما ترتب عنها من آثار فى السلوك(١٥١) . وقد تكون وراء التشتت والتشعب والتضارب فى حياتنا السياسية وكأننا أصحاب ديانات ثنوية ولسنا دعاة توحيد !

٥ — **العلة والمعلول** : والمبحث الأخير فى الأمور العامة هو مبحث « العلة والمعلول » ، مستعار من علوم الحكمة ومن علم أصول الفقه وكأن علم أصول الدين وهو بصدد تأسيس المقدمات النظرية لم يستطع أن يبدع أسسا له واكتفى باستعارة أسسه من العلوم النقلية الأخرى . ويشمل المبحث أيضا مفهومين : « العلة » و « المعلول » . وتوضح العلة قبل المعلول أى الفاعل قبل الفعل ، والسبب قبل المسبب كما هو الحال فى الواجب والممكن ، والقدم والحدوث . وهو الوضع الاستنباطى العام الذى يبدأ من الكل الى الجزء أو ما يسمى بالتنزيل دون البداية بالمعلول والانتهاء الى العلة استقراء كما هو الحال فى الفكر العلمى بوجه عام . وهناك عدة تعريفات للعلة كلها تكرر نفس اللفظ وتكون أقرب الى تحصيل الحاصل منها : « ما كان المعتل بها معتلا » أو « ما أوجبت معلولها عقبها على الاتصال وان لم يمنعه مانع » أو « التى تغير حكم محلها وتنقله من حال الى حال » أو « ما تجدد الحكم بتجددها » أو « الصفة الحالة للحكم أو المثيرة له أو المؤثرة فيه» أو «كل ما أوجب استحقاقه تسميته به أوالصفة الموجبة لمن قام به حكما »(١٥٢) . فهى كلها تعريفات نظرية لا تختلف كثيرا فيما بينها من حيث دلالاتها . فالمبحث هنا عن الأسس النظرية العامة للعلم وليس تعريفا محددا لاحدى مقدماته . وقد تكون معنى أى ليست ذواتا قائمةبل معانى خشية التعدى على الارادة «الالهية» المشخصة وانكارا أية فاعلية لها . وقد تكون العلة تصورا بديهيا ليس فى حاجة

---

(١٥١) أنظر مقالنا « التفكر الدينى وازدواجية الشخصية » قضايا معاصرة (١) فى فكرنا المعاصر .

(١٥٢) التعريف الاول لابن الراوندى والثانى للكعبى والثالث لمعظم المعتزلة والرابع للاشاعرة .

الى تعريف(١٥٣) . وفى كل الاحوال يقوم مبحث العلة والمعلول على فكرة الاحتياج مثل مباحث الواجب والممكن والقدم والحدوث . فكل شىء محتاج الى غيره ، وهو احتياج ضرورى . فالمحتاج اليه هو العلة والمحتاج هو المعلول ، ويجعل الاحتياج العلة مستقلة والمعلول تابعا وتكون العلاقة بينها علاقة الاستقلال بالتبعية . والعلة لا تتعدى محلها كما هو الحال فى العلم الطبيعى ، أو يتعداها كما هو الحال فى العلم الالهى لأن « الله » مريد بارادة حادثة قائمة بذاتها . فتوابع الحياة كالعلم والقدرة اذا قامت بجزء من الحى اوجبت للجميع حكمها مع أن هذا يتوقف على الموقف الخاص كما يتوقف على قوة العلة والتأثير وعلى نطاق العلل الطبيعية والموانع والشروط وليس فقط على العلة الأولى المشخصة(١٥٤) . والعلة والمعلول أو العلية والمعلولية اعتباران متضايفان لا يفهم احدهما الا بالآخر من لواحق الوجود والماهية ومن الاعتبارات العقلية التى لا تتحقق فى الأعيان والا لزم التسلسل عند المتكلمين . ولا يجتمعان فى شىء واحد الا باعتبارين كالعلة المتوسطة التى هى علة لمعلولها ومعلولة لعلتها . والسؤال الآن هل هما من لواحق الوجود والماهية أم بحث مستقل من الامور العامة ؟ واذا لم يكن لها جود فى الخارج فهل قوانين الطبيعة من وضع الذهن ؟

وتطغى مباحث الحكماء على مبحث العلل خاصة فى نظرية العلل الأربع : المادة والصورة للمركب والفاعلية والغائية للبسيط . فعند الحكماء لا يكون البسيط قابلا وفاعلا ، وهو تصور تنزيهى للبسيط وكأن الفاعلية شرف والتأثر نقص ، وكأن العلية كمال والمعلولية نقص . فالعلة عند الحكماء اما جزء الشىء أو خارجا عنه . والأول اما الصورة ان كان بالفعل

---

(١٥٣) المواقف ص ٨٥ — ٩٥ ، المقاصد ص ٣٢٩ — ٣٣٢ ، الشامل ص ٢٧٢ — ٢٨٦ ، ص ٦٤٦ — ٦٦٩ ، ص ٦٧٨ ، المحصل ص ١٠٤ .

(١٤٥) العلة لايتعدى محلها عند اكثر الاشاعرة . وانكره الاستاذتفريعا على القول بالحال والبصريون المعتزلة لان « الله » مريد بارادة حادثة قائمة بذاتها . وكان الاشاعرة هنا اقرب الى الفكر العلمى الحسى والمعتزلة اقرب الى الفكر الدينى المثالى ، الشامل ص ٦٧٨ .

أو المادة ان كان بالقوة . والمادة لها أسماء عدة فهى القابل والعنصر فى البداية « والأسطقس » فى النهاية . والمادة والصورة علتان للماهية والوجود . أما الثانى فأما ما به الشيء وهو الفاعل أو ما لأجله الشيء وهى الغاية ، وكلاهما علة الوجود . الصورة والمادة للمركب والغاية لا تكون الا لفاعل مختار . وهنا تبدو نظرية العلل الأربع معبرة عن تصور مثالى للعالم الذى يعبر بدوره عن عاطفة دينية متطهرة . ويبدو فيهما « الله » علة فاعلة وعلة غائية فى آن واحد ، متقدم على العالم ولاحق عليه ، يدفع بالارادة ويحرك بالعشق . ثم يستعير المتكلمون بعض أحكام العلل من الحكماء منها أن الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين مستقلتين لأن الاحتياج للعلية وليس للعلل واحدة أم كثيرة ولأن العلتين اجزاء لعلة تامة واحدة . وأما المثلان فهما واحد بالنوع ويجوز تعليله بعلتين مستقلتين . ويمكن لمعلولات كثيرة أن يكون لها علة واحدة بسيطة . وليس السبب فى ذلك أن جميع الممكنات مستندة الى « الله » فذلك هو المطلوب اثباته . لذلك منعه الحكماء الا بتعدد آلة أو شرط أو قابل منعا للاطلاق . كان يمكن لمبحث العلة والمعلول والأمثلة المعطاة من الحرارة والبرودة والسخونة أن تكون مدخلا للعلم الطبيعى وأن يتحول المنهج من القسمة العقلية الى التجربة الفعلية فينشأ العلم وتتحول ميتافيزيقا الوجود الى علوم الطبيعة ولاصبح التوحيد مقدمة لنشأة العلم والتوجه نحو العالم بدلا من التعبير عن العواطف الدينية بقسمة عقلية متطهرة والاتجاه خارج العالم . لقد استطاع الحكماء تفصيل العلل المادية ، فالقوة الجسمانية لديهم تفيد أثرا متناهيا فى المدة والشدة والعدة لأن كل قوة فى المادة لها مقاومة وحركة قسر ذاتى . الا أن تدخل الفكر الايمانى التطهرى يقضى على الفكر العلمى كى يوحى بأن العلة البسيطة وحدها هى التى لها تأثير غير متناه . ان بزوغ الفكر العلمى من خلال الفكر التطهرى ليبدو واضحا فى مبحث العلة والمعلول . ويتم الصراع بين تعدد العلل الثانية ووحدة العلة الاولى وكان مبحث الوحدة والكثرة هو الذى ساد مبحث العلة والمعلول خاصة عند الحكماء(١٥٥) .

---

(١٥٥) المواقف ص ٨٦ — ٨٨ ، طوالع الانوار ص ٦٩ — ٧٠ ، المقاصد ص ٣٣٦ — ٣٤٨ ، ص ٣٥٠ — ٣٥٤ ، طوالع الانوار ص ٧٠ ، المحصل ص ١٠ .

ولكن تبارى المتكلمون فى مبحث العلة والمعلول لاثبات امتناع الدور واستحالة التسلسل الى ما لا نهاية وضرورة الانتهاء الى علة اولى ليست معلولة لعلة اخرى وكأن العلاقة الدائرية بين العلة والمعلول ، أن تكون العلة معلولا وان يكون المعلول علة الى ما لا نهاية ، وكأن هذه العلاقة مضادة للفكر الدينى الطولى التطهرى . ولماذا يكون الدور ممتنعا اى ان يكون شيئان كل منهما علة للآخر بواسطة او دونها ؟ ولماذا التفكير فى العلة والمعلول ببداية مطلقة وفى خط طولى ؟ ولماذا لا تكون العلة معلولا ويكون المعلول علة فى دورة ابدية مثل الماء والبخار والطاقة والمادة ؟ وفى المثل المشهور بين « الفرخة والبيضة » ، لماذا البحث عن « بيضة » او « فرخة أولى » ؟ واى التصورين اقرب الى العلم التصور الطولى ام التصور الدائرى ؟ اى التصورين يعبر عن الفكر الدينى ؟ صحيح أن العلة مع المعلول فلا معلول بلا علة ولا علة بلا معلول . ولكن حتى هذا لم يصل اليه وجداننا القومى حتى الآن اذ نرى عللا بلا معلولات ، ومعلولات بلا علل ، ولا يوجد رباط ضرورى بين العلة والمعلول مما يسبب نقل « التكنولوجيا » فى مجتمع متخلف ، ومعالجة قضية التقدم من منظور متخلف(١٥٦) .

ولماذا يستحيل التسلسل الى ما لا نهاية ، ان يستند الممكن الى علة والعلة الى علة وهو اقرب الى تصور اللانهائية اساس التوحيد ؟ لماذا لابد أن نصل بالضرورة الى علة اولى تكون هى علة العلل ؟ اليس هذا هو الفكر الدينى المسبق الذى يقوم على افتراض بداية اولى ونهاية اخيرة ، وغاية قصوى وبقاء ابدى ... الخ ؟ ان كل الاسباب التى تقال لاثبات استحالة التسلسل الى ما لا نهاية لتعبر عن افتراضات مسبقة من العقل التطهرى مثل ان كل ممكن فى حاجة الى واجب . هذا افتراض مسبق ، واسقاط مقولتين دينيتين عقليتين على مفهوم علمى طبيعى وهو العلية . ان امتناع التسلسل لا يكون الا فى امور موجودة بالفعل وليست

---

(١٥٦) انظر مقالنا « مأساة الاحزاب المتقدمة فى البلاد المتخلفة » فى الدين والثورة فى مصر (١) فى الثقافة الوطنية ، وأيضا « التراث والتجديد » ثانيا أزمة التغير الاجتماعى ص ٣٧ — ٧٥ .

متوهمة أو اعتبارية خالصة . وفى الطبيعة دورات مستمرة ، ولا توجد بداية مطلقة ولا نهاية قصوى . يقوم الفكر العلمى على التواصل والاستمرارية وليس على الانقطاع . والعلة والمعلول وما بينهما متناهيان . ولكن ذلك لا يعنى تحويلهما أو على الأقل واحدا منها الى الضد أى الى علة أولى . فالدافع لذلك الرغبة فى تحجيم العالم ورده الى حدوده من أجل اطلاق قوى طرف آخر تسيطر عليه وتحتويه(١٥٧) . ويجوز أن يؤدى تسلسل العلل الى زيادة المعلول لانه يمكن أن يكون لعلة واحدة اكثر من معلول (١٥٨) .

وتتداخل مباحث الاصول فى السبب والشرط والمانع والصحة والبطلا ، دون العزيمة والرخصة عند المتكلمين ، وهى أحكام الوضع الخمسة(١٥٩) ، كعرض نظرى خالص دون أن تكون مرتبطة بالأفعال أو موجهة للسلوك كما هو الحال فى علم أصول الفقه . لا تتحقق العلة الا باجتماع الشرائط وانتفاء الموانع . ولكن الشرط جزء من الفاعل لأن الفاعل لا يكون الا باستجماع الشرائط وامتناع الموانع . وعدم المانع ليس جزءا من الوجود بل مجرد عرض طارىء كاشف عن شرط وجودى . ويبين الشرط والمانع أن العلة والمعلول تتعلق بأمور تتحقق وليس بمقولات نظرية صرفة .

ويبدو ان مبحث العلة والمعلول يختلف باختلاف نفى الأحوال أو اثباتها مما يدل على اهمية الحال كواسطة بين الوجود والعدم . فعند

---

(١٥٧) « اننا سنبين انتهاء الكل الى الواجب بذاته . وعنده تنقطع السلسلة ، وهذا يختفى بالتسلسل فى العلل وانما يتم اذا اثبتنا الواجب بطريق لا يحتاج فيها الى ابطال التسلسل والا لزم الدور » المواقف ص ٩٠ — ٩١ .

(١٥٨) المواقف ص ٨٩ — ٩١ ، الشامل ص ٦٥٩ — ٦٨٠ ، المقاصد ص ٣٥٦ — ٣٧٤ ، الدر النضيد ص ١٣٩ .

(١٥٩) هذه قسمة الشاطبى فى « الموافقات » أنظر أيضا رسالتنا Les Méthodes d'Exégèse, 3 ieme partie, 1 iere section, ch. 1 L'acte positionnel, PP.332 - 53

اثبات الحال تكون العلة صفة توجب لمحلها حكما فتخرج الجـواهر . العلة هنا صفة وليست مادة وهو اقرب الى تعريف الأصوليين . وحكم الصفة لا يتعدى المحل . المعلول الحكم الذى توجبه الصفة فى محلهـا . فالمعلول ليس مادة بل حكما . العلة صفة والمعلول حكم وهو اقرب الى منطق الأفعال عند الأصوليين منه الى فلسفة العلم عند الحكماء . وحكم العلة يتعدى محلها ولا يقتصر عليه كما هو الحال عند منكرى الأحوال . العلة هنا شاملة وعامة وليست قاصرة وخاصة لأن العلة الأولى تقبع فى الماوراء الذهنى . والعلة وجودية سواء ضرورة أو استدلالا وذلك نفى لكون العدم علة . والعلة العقلية مطردة كلما وجد الحـكم ومنعكسة ، كلما انتفت العلة انتفى الحكم . وكل مطردة منعكسة وليس كل منعكسة مطردة ، فالاثبات اساس النفى وليس النفى اسـاس الاثبات . لذلك يظل برهان الخلف برهانا سلبيا خالصا . وايجاب العلة ليس مشروطـا بشرط ، انها الشرط فى التحقق . ولا توجب العلة الواحدة حكمين مختلفين نظرا لضرورة وجود مقاييس عامة للأفعال . ولا يثبت حكم بعلتين على عكس نفاة الاحوال حتى لا تختلط الافعال . والفرق بين العـلة والشرط أن العلة مطردة والشروط غير مطردة ، والعلة وجودية والشرط قد يكون عدميا أو متعددا او مركبا أو محل الحكم او صفة . والعلة لا تتعـاكس بخـلاف الشرط . والشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط . والصفة لها شرط وليس لها علة . والواجب لا يتحقق على عدم الشرط . والعلة مصححة اتفاقا وفى الشرط خلاف(١٦٠) .

وآخر قسم فى مباحث العلة والمعلول يعرضه القدماء هو فيما لا يصح تعليله وما يصح وهو ما يعادل مبحث الصحة والبطلان فى علم اصـول الفقه . فما لا يصح تعليله هو تعليل الذات فى كونها ذاتا فتلك بداهـة شعورية ووضوح وجودى لا يحتاج الى تعليل . ولا يصح تعليل العـدم والانتفاء وكل ما يؤدى الى صفة النفى لأن العدم ليس موجودا . ولا يصح

---

(١٦٠) المواقف ص ٨٥ — ٩٥ ، الشـامل ص ٦٥٨ — ٦٨٥ ، المقاصد ص ٣٢ — ٣٢٦ ، طوالع الانوار ص ٧٠ ، المحصل ص ١٠ — ١٠٦ .

تعليل صحة كون العالم معلوما فذلك تحصيل حاصل . والفعل الواقع لا يحتاج الى علة لأن الوقوع ذاته خير دليل على وجود العلة دون ما حاجة الى اثبات . ولا تعلل اوصاف الأجناس ، لما كان السواد سوادا والجوهر جوهرا فالهوية لا تعلل . ولا يعلل التماثل والاختلاف فالتضايف بداهة حسية وقانون قلب عقلى . كما لا يعلل تضاد المتضادين وتغاير الغيرين(١٦١) .

أما ما يصح تعليله فهو كل حكم ثبوت لذات قائمة بنفسها عن معنى تام بها مثل كون العالم عالما والقادر قادرا (اثبات الصفات للذات) . والواجب لا يمتنع تعليله لوجوبه كما أن الجائز لا يجب تعليله لجوازه (البراهين على وجود « الله » أو اثبات الصانع) . فالحادث موجود وحسى والواجب افتراض عقلى فى حاجة الى اثبات . ويصح تعليل الأحكام المتوقفة على الدليل والتى لا يقطع فيها باثبات أو نفى اثبات للشيء وكأن التعليل عامل مكمل للاستدلال(١٦٢) .

ويتضح من هذا كله ان العلة والمعلول والشرط والمشروط كلها مفاهيم مساعدة للفكر الدينى العقلى . وان الخلاف حول الامور العامة هو فى حقيقة الأمر خلاف حول تصور العقائد وكيفية تنظيرها يبدو فيه الصراع بين الفكر العلمى والفكر الدينى ، بين الفكر الطبيعى والفكر الالهى . كما يتضح من هذه الأمور العامة القسمة الثنائية للوجود التى تعبر عن التصور المثالى للعالم ، وريث التصور الدينى التقليدى مثل الوجود والعدم ، الجوهر والعرض ، القديم والحادث ، وهى القسمة التى تعطى أحد الطرفين كل الثقل الانطولوجى ثم تسلبه كلية عن الطرف الآخر أو على الأقل تجعل أحد الطرفين شارطا والآخر مشروطا ، وتجعل صلتهما صلة التابع بالمتبوع وهو ما رسخ فى وجداننا القومى حتى الآن .

---

(١٦١) الشامل ص ٦٨٦ — ٧١٦ ، طوالع الانوار ص ٦٨ ، المقاصد ص ٦٨ ، ص ٣٢٣ — ٣٧٨ ، المحصل ص ١٠٦ ، المواقف ص ٨٥ .

(١٦٢) اتفقت المعتزلة على أن الواجب لا يعلل . أما الاحكام الموقوفة على الدليل فهو رأى القاضى .

يبدو مبحث العلة والمعلول على انه مبحث طبيعى فى فلسفة العلوم أو فى المنطق التجريبى او مبحث اصولى يحال منطق السلوك أو مبحث فلسفى عام عن العلة الاولى والعلل الثانية . وفى هذه الحالة الاخيرة يكون تعبيرا من الموقف الدينى الذى يعبر عن نفسه بالطهارة العقلية التى تعبر عن نفسها بدورها فى قسمة عقلية ذات طرفين تنظمهما علاقة شرف . فالبسيط اشرف من المركب ، والكلى افضل من الجزئى ، والذاتى سابق على العرض ، والعام له الأولوية على الخاص وذلك لأن العلة اشرف من المعلول وسابقة عليه . وهل مبحث العلل ادخل فى نظرية العلم او فى نظرية الوجود ؟ الى أى حد يمكن أن يكون مبحث العلل اساسا عقليا او وجوديا للعقائد ؟ وما اختلاف ذلك عن علوم الحكمة وعلم اصول الفقه ؟ أم أن هذه الاسس العقلية هى التى اتاحها العصر والتى كان لابد وان تدخل فى البحث عن اسس عقلية للعقائد (١٦٣) ؟ وهل هى مجرد أبحاث مجردة ميتافيزيقية خالصة ام انها تتجاوز حدود نظريتى العلم والوجود فى المقدمات النظرية الى توجيه السلوك وتنميط الأفعال ؟ واحيانا يثور الشعور كله باسم التجربة الحية ضد هذه التقسيمات العقلية التى تترك الشعور فارغا من أى مضمون حتى لو عبرت هذه التقسيمات عن الطهارة العقلية والنظرة المثالية للعالم تعبيرا عن الموقف الدينى (١٦٤). هل هذه الامور النظرية العامة مستمدة من طبيعة العقل ويمكن تطبيقها على معطيات دينية اخرى أم انها مستمدة من العقائد « الاسلامية » وبالتالى يمكن لكل عقائد اقامة امور عامة نظرية خاصة بها ؟ يسمح الافتراض الأول باقامة علم بديهى اولانى لجميع العقائد Axiomatigue بينما يحتاج الافتراض الثانى الى وضع الأمور العامة الخاصة بكل نسق

---

(١٦٣) وهى نفس الاسس التى أتاحها العصر للشافعى لوضع علم أصول الفقه فى « الرسالة » .

(١٦٤) ومن هنا خرج التصوف كرد فعل على كل هذه التقسيمات العقلية الصورية الفارغة مؤثرا البداية بالتجارب الحية المباشرة ، وبالرؤية الحدسية لماهياتها ولو انها كانت مفارقة للواقع الاجتماعى السياسى للامة وتعكس رد فعل عليها .

عقائدى فى نظرية أعم تكون هى المقدمات الأولية لكل نظام عقائدى(١٦٥) .
والسؤال الأهم : هل التزم علم اصول الدين بهذه « الأمور العامة » أم انه خرج عليها فى حومة الحماس للعقائد ، وفى فورة الانفعال الدينى حتى تساقطت المقدمات النظرية بعد أن اصبحت فارغة بلا مضـمون وعادت العقائد كما بدأت مضمونا للايمان ؟ وهل الأمور العامة الآن هى هـذه الأطر النظرية التى تعتمد على القسمة العقلية والانتهاء الى طرفين ومنطق علاقات بين الاعلى والادنى أم أنها الظروف الاجتماعية والسياسية التى تعيشها الامة والتى تفرض اطارها النظر ؟ لقد كانت العقائد قديما فى حاجة الى تنظير من أجل الدفاع عنها ضد المخاطر النظرية التى واجهتها من العقائد المجاورة أما الآن فالعقائد فى حاجة الى تثوير ضد المخـاطر العملية التى تواجهها والتى تهدد الأنظمة المنبثقة منها . فالأمور النظرية العامة التى صاغها القدماء بحثا عن أسس عقلية للعقائد هى الأوضـاع الخاصة لدينا التى تفرض علينا الدفاع عن مصالح الأمة(١٦٦) .

ثالثا : فينومينولوجيا الوجود ، (الأعراض) :

تعنى كلمة « فينومينولوجيا » هنا ببساطة ظواهر الوجود لما كانت الأعراض هو ما يظهر ، وما تبدو الأجسام من خلاله(١٦٧) . فقد كانت

---

(١٦٥) توحى كتب العقـائد بالافتراض الاول مثل « وقيل موضوعه هو الوجـود بما هو موجود ويمتـاز عن الالهى باعتبـار وهو أن البحث هنـا على قانون الاسلام » المواقف ص ٧ أنظر أيضا بحثنا .
Hermeneutics as Axiomatics. in Religious Dialogue & Revolution.

(١٦٦) أنظر الفصـل الاول : تعريف العلم ثالثا ـ موضوعه د ـ الامور العـامة . وانظر أيضا بحثنا « مناهج التفسير ومصالح الامة » الدين والثورة فى مصر (٢) فى اليسار الدينى .

(١٦٧) لا يعنى استعمال لفظ « الفينومينولوجيا » هنا أى اشارة الى المنهج المعروف بهذا الاسم فى الحضارة الاوربية والذى كتبنـا فيـه رسالتنا الثانية L'Exégèse de la Phénoménologie. بل يعنى استعمال اللفظ صـوتيا بمعنى « ظواهر » كما استعمل القدماء الفـاظ قاطيغورياس ، بارى ارمنيـاس ، انالوطيقـا .. الخ . وكان يمكن تسميتهـا ببسـاطة « ظواهر الوجود » ولكننا آثرنا اتسـاق الاسماء الثلاثة « ميتافيزيقـا الوجود » ، « فينومينولوجيـا الوجود » ، « أنطولوجيا الوجود » .

« ميتافيزيقا » الوجود أو الأمور العامة المدخل النظرى لنظرية الوجـــود عن طريق التوحيد الصورى بين العقل والوجود . أما الآن فهو المدخـــل الطبيعى الواقعى الحسى الاستقرائى للوجود ، الوجود كما يبدو من خلال الظواهر . ومن ثم فهو مبحث فى « الظاهريات » . قدمت « الأمور العامة » الأطر النظرية لظواهر الوجود ، الأولى كصـــورة والثانية كمضـــمون ، ومن ثم تتحول وحدة العقل والوجود من مستواها الصورى فى « ميتافيزيقا » الوجود أو « الأمور العامة » الى مستواها المادى فى « فينومينولوجيا » الوجـــــود .

١ — تعريف العرض واثباته وقسمته واحكامه وغايته : العرض صفة للشيء ، والأعراض مظاهر الطبيعة ، ما يظهر للانسان كموضوع للوصف . تتصدر مبحث الأعراض اذن نظرية فى الصفات اذ انها أعم من الأعراض ، والاعراض احدى حالاتها . وبصرف النظر عن هذا المدخل النظرى للاعراض وصلتها بالصفات وهل الصفات مادية فى الشيء وبالتالى تكون موضوعـــا للعلم الطبيعى أم معانى فى الشعور وبالتالى تكون موضوعا للفلسفة فان تعريف العرض عند المتكلمين هو انه موجود قائم متحيز أو ما لو وجـــد لقام بالتحيز لأنه ثابت فى العدم(١٦٨) . وعند الحكماء ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع اى فى محل مقوم .

واثبات الأعراض معلوم بالحس والمشاهدة . فاذا ثبتت الاعراض ثبتت الجواهر بالضرورة فلا توجد الأعراض الا فى محل وهو الجوهر . ومن ثم يستحيل اثبات الجوهر جسما دون اثبات للأعراض لأن الجوهـــر لا يعرف الا من خلال الاعـــراض كما ان الوجود لا يعرف الا مـــن خلال مظاهره . وانما تعبر هذه المحاولة عن رغبة فى ادراك الثبات لا الحركة ، والدوام لا التغيير . واثبات الأعراض ابعاضا للأجســـام مشكلة لفظية فسواء كان العرض فى الجسم أو بعض الجسم فهو موجـــود . واثبات الأعراض صفات للأجسام أو معانى لا هى الأجسام أو غيرها محـــاولة

---

(١٦٨) التعريف الاول للاشـــاعرة والثاني للمعتزلة ، المواقف ص٩٦ — ٩٧ .

لادراك الطبيعة فى بعديها الصورى والمادى ، العقلى والحسى . ان اثبات الاعراض فى نهاية الأمر هو اثبات لبعدى الطبيعة الأعراض والجواهر لما كانت الجواهر لا تتعرى عن الأعـــراض ولما كانت الأعراض لا توجـــد الا فى محل . ومن ثم يصعب نفى الأعراض(١٦٩) .

وتنقسم الصفات الثبوتية باعتبارها اعراضا الى صفات نفسية وهى التى تدل على الذات مثل الجوهر والوجود أو الذات والى صفات معنوية وهى التى تدل على معنى زائد كالتحيز والحدوث وقبول الأعراض(١٧٠) . وهى نفس القسمة القديمة للممكن عند الحكماء أو للحادث عند الفلاسفة

---

(١٦٩) لم ينكر وجـــود العرض ككل الا ابن كيسان اما لحســـاب الجواهر او ايثارا للثبـــات وتطهرا من التغير والزوال . ونفى أبو هاشم الجبـــائى جملة من الاعراض كالبقـــاء والادراك والكدرة والالم والشـــك الفرق ص ١٩٦ — ١٩٧ ، الملل جـ ١ ، ص ١١٦ ، الشـــامل ص ١٧٧ — ١٧٩ ، ونفى ابو الحســـين البصرى كون الاكوان أعراضـــا ، الملل جـ ١ ، ص ١٢٦ ، وقد اتهم نفـــاة الاعراض بالالحاد ، الارشـــاد ص ١٨ — ١٩ ، وانكار البعض للاعراض النسبية قد يكون راجعـــا الى الالهيـــات ، فالله لا شىء معه ولا شىء يدخل فى نســـبة مع الله . المحصل ص ٥٨ — ٦٣ ، طـــوالع الانوار ص ١٠٠ ، وقد اختلف الناس فى الحركات والسكون والافعـــال بين الاثبات والانكار . لم يثبت الاصم الا الجسم مقـــالات جـ ٢ ، ص ٣٤ ، ص ٣٧ ، أصول الدين ص ٣٦ — ٣٨ ، الشامل ص ١٦٨ ، الاقتصـــاد ١٦ ، الفصل جـ ٥ ، ص ١٢٨ — ١٤١ ، ص ١٤٠ — ١٤٢ ، وقد اثبت هشـــام بن الحكم وجهم الحركة والسكون الا انهما اعتبرا الحركات أجســـاما الفرق ص ١٩٦ — ١٩٧ ، وعند ضرار الالوان والطعون والاراييح والحـــرارة والبرودة أبعاض الاجســـام ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٣٥ ، الفصل جـ ٥ ، ص ١٤٠ — ١٤٢ ، وعند هشـــام بن الحكم الاعراض صفـــات الاجسام ، مقالات جـ ٢ ، ص ٣٤ — ٣٥ ، ص ٥٢ — ٥٣ ، كما اختلف الناس فى المعـــانى . فعند الجبائى واحمد الفراتى الحركة لا لنفسهـــا ولا لمعنى مقالات جـ ٢ ، ص ٥٦ . وعند عبـــاد الاعراض غير الاجسام ، مقـــالات جـ ٢ ، ص ٣٧ . ويثبت الاعراض بالاضافة الى أهل الســـنة هشام وبشروجعفر بن حرب والاســـكافى ، الفرق ص ٣٢٨ ، الفصـــل جـ ٥ ، ص ١٣١ ، مقالات جـ ٢ ، ص ٣٥ — ٣٦ ، أصول الدين ٣٧ ، التمهيد ص ٤٢ — ٤٤ ، الشـــامل ص ١٦٨ ، ولاستعراض حجج النفى والإثبـــات أنظر الشـــامل ص ١٦٨ — ١٨٦ .

(١٧٠) هذه القسمة الثنائية الاولى عند الاشاعرة ، المواقف ص ٩٦ .

الى جوهر وعرض . فالممكن اما ان يكون فى موضوع وهـو العرض او لا فى موضوع وهو الجوهر . والحدث اما ان يكون متحيزا وهو الجوهر او قائما بالتحيز وهو العرض او لا متحيزا او لا قائما بالتحيز . وتدل هذه القسمة الأولى على الرغبة فى البحث عن نقطة يقينية بديهية تبدا منها قسمة الوجود تكون هى التموضع او التحيز او الحلول او القيـام اى تحقيق الوجود فى صورته الأولى ثم تتوالى التقسيمات تبعا لضرورة العقل حتى يتم استنباط الوجود كله ظواهر واجساما من ضرورة العقل . وقد تنقسم الصفات الثبوتية الى صفات نفسية وصفات معنوية كالصفة المعللة وصفات حاصلة بالفاعل وهى الحدوث وصفات تابعة للحـدوث ولا تاثير للفاعل فيها منها واجبة كالتحيز وممكنة تابعـة للارادة . فاذا كان القسمان الأولان يؤسسان العلم الطبيعى كان القسمان الآخـران يؤسسـان العلم الانسـانى باعتبار كون الشىء قابلا للفعل والأثر(١٧١) .

فاذا كانت هذه القسمة الأولى للأعراض باعتبارها صفات من اجل تعريف العرض فان قسمة الأعراض من اجل تصنيفها هى التى تكشف عنها . فالأعراض عند الحكماء تنحصر فى المقولات التسـع اعتمادا على الاستقراء . فالعرض اما يقبل لذاته القسمة وهـو الكم ، ويدخل فيـه المتصل والمنفصل ، أو يقتضى النسبة لذاته وهى النسبة أى يكون مفهوما ومعقولا بالنسبة الى الغير . والثانى ما لا يقبل القسمة وهو الكيف الذى لا يقبل القسمة ولا النسبة . وتشمل النسبة سبعة اعراض : الأين ، والمتى ، والوضع ، والملك ، والاضـافة ، وان يفعل ، وان ينفعـل . فالأعراض التسعة هى الكم والكيف ثم تشـمل النسبة باقى الأعـراض السبعة . ثم انفصلت الاضافة من النسبة وكونت قسما مستقلا وبالتالى أصبحت الأعراض اربعا الكم والكيف والنسبة والاضافة(١٧٢) . وهنـا

---

(١٧١) هذه القسمة الرباعية الثانية للمعتزلة ، والنفسية منها عنـد الجبـائى خاصة ، المواقف ص ٩٦ .

(١٧٢) يرى الرازى أن الكم خاص بالمتصـل وحده ، طوالع الانوار ص ٧١ ، المحصـل ص ٥٧ — ٦٣ .

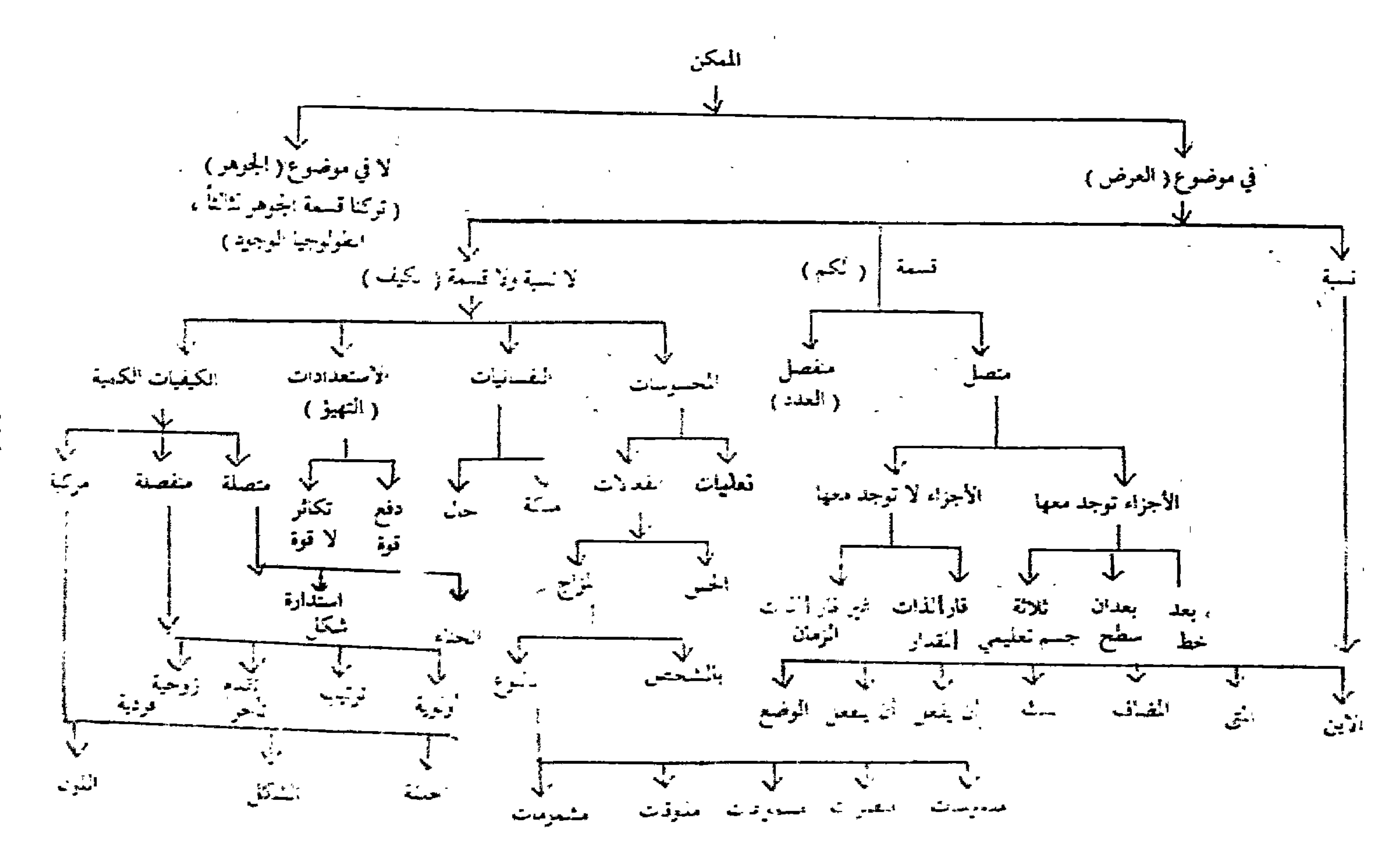
تبدو المقولات التسع تفريعات اكثر مما تتحمل ضرورة العقل التى ترضى اولا بالقسمة الثلاثية وقسمة وسواهما بعد القسمة الثنائية للممكن فى الموضوع وهو العرض والممكن فى اللاموضوع وهو الجوهر . وهنا يتم احتواء المقولات الطبيعية فى الممكن مادامت لا تعارض العقل خاصة وأنه لا يشار الى مصادر تاريخية لها فى حضارات أخرى قديمة أم مجاورة(١٧٣). ليست الأعراض أجناسا لما تحتها ، أو انواعا لما فوقها فليس الأمر هنا يتعلق بمنطق الدوائر المتداخلة والاستغراق بل صفات الاشياء على مستوى واحد فى الطبيعة . ويدخل فى تقسيم الادراك داخل الكيفيات النفسانية قسمته الى ظاهر وباطن ، والباطن الى تصور وتصديق ، والتصديق الى جازم وغير جازم الى آخر ما ورد من قبل فى نظرية العلم مما يدل على أن الفصل بين نظرية العلم ونظرية الوجود ، بين الذات والموضوع لا وجود له .

اما عند المتكلمين فتنقسم الأعراض الى نوعين . الأول ما يختص بالحى وهى الحياة وما يتبعها من الادراكات وغيرها كالعلم والقدرة . والثانى ما لا يختص بالحياة كالأكوان والمحسوسات اي الظواهر الطبيعية الصامتة . وفى حقيقة الأمر أن كلا القسمين ينتميان الى الظواهر الحية مع اختلاف فى الدرجة لا فى النوع . فالمحسوسات موضوعات للحواس ، والحواس احد مظاهر الحياة النفسية والبدنية ، والأكوان لا تعرف أيضا الا من خلال الحواس ، والحواس مظاهر حية للانسان . الظواهر الحية

---

(١٧٣) وبالتالى لا شأن للمقولات التسع بأرسطو أو بفورفوريوس فلا يذكرهما أحد لا من الحكماء ولا من المتكلمين . ولفظ « العرض » قرآنى . فقد ذكر ست مرات مفعولا به بمعنى الزوال « تبتغون عرض الحياة الدنيا والله عنده مغانم كثيرة » (٤ : ٩٤) ، « تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة » (٨ : ٦٧) ، « لتبتغوا عرض الحياة الدنيا » (٢٤ : ٣٣) ، « وان يأتهم عرض مثله يأخذوه » (٧ : ١٦٩) ، «لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا لاتبعوك »(٩ : ٤٢) ، « يأخذون عرض هذا الادنى ويقولون سيغفر لنا » (٧ : ١٦٩) . والعرض هنا بمعنى الدنيا فى مقابل الآخرة وهى الجوهر دون استعمال اللفظ الاخير .

يقسم الحكماء الممكن كالآتى (المحصل ص ٥٧ — ٦٣) .



الممكن
لا في موضوع (الجوهر)
في موضوع (العرض)
نسبة
قسمة
(الكم)
لا نسبة ولا قسمة (الكيف)
متصل
منفصل
(العدد)
المحسوسات
الاستعدادات
(التهيؤ)
الكيفيات الكمية
متصلة
منفصلة
مركبة
دفع
قوة
تكاثر
لا قوة
حال
تعليات
الأجزاء توجد معها
الأجزاء لا توجد معها
بعد
خط
بعدان
سطح
ثلاثة
جسم تعليمي
قار الذات
المقدار
الزمان
استدارة
شكل
زوجية
فردية
ترتيب
زاوية
اللون
الشكل
بالشخص
مشمومات
مذوقات
الوضع
الأين
المضاف

المحدث

- متحيز (الجوهر) (ترك ذلك لقسمة الجوهر في ثالثا ـ انطولوجيا الوجود) .
- قائماً بالمتحيز (العرض)
  - غير حي
    - المحسوس
      - البصر
        - الألوان - - الأضواء
      - السمع
        - الأصوات
        - الحروف
      - الذوق
        - الحرافة — الحرارة — الملوحة — الحلاوة — الدسومة — الحموضة — العفوصة — القبض — التفاهة
      - اللمس
        - الحرارة — البرودة — الرطوبة — اليبوسة — الثقل — الخفة — الصلابة — اللين
      - الشم
        - طيبة
        - مزعجة
    - الأكوان
      - الحركة — السكون — الاجتماع — الافتراق
  - حي
    - الحياة — العلم — القدرة — الارادة — الكلام — اللذة والالم — البصر — السمع
- لا متحيزاً ولا قائماً بالمتحيز (تركنا ذلك أيضاً لقسمة الجوهر في ثالثا ـ انطولوجيا الوجود)

اذن هى اول ما يعرفه الانسان من العالم سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة تظهر الحياة للانسان فى العالم قبل ان يظهر له اى شىء او طرف آخر مثل « الله » . ويظهر الانسان ككل حى ، ويظهر العالم كموضـوع مدرك للكائن الحى . وبتعبير آخر تظهر الحياة كذات وكموضوع . وظواهر الحياة الذاتية والموضوعية معا ظواهر متناهية مرئية وليست ظواهر افتراضية أى ان الأعراض المرئية الملموسة هى موضوع العلم الأول . تقسيم العرض اذن الى غير حى وحى قسمة متداخلة فالمحسوسات جزء من الحى . والالوان والأضواء مدركات للبصر . والاصوات والحروف من مدركات السمع . والحرافة والمرارة والملوحة والحلاوة ، والدسامة والحموضة واليبوسة ، والثقل والخفة ، والصلابة واللين مدركات اللمس . فالمحسوسات ليست اجساما طبيعية بل هى مدركات من عضو حى وهو جسم الانسان . لذلك نشأ التكرار فى وصف العرض الحى بأنه سمع وبصر . واذا عرفنا أن الحواس الظاهرة والباطنة موضوع تحليل فى العلوم الضرورية ، المحسوسات والمشاهدات والتجريبيات والحدسيات وبداءات العقول وجدنا ان وصف الانسان قد تكرر ثلاث مرات مرة فى نظرية العلم واخرى فى اقسام العرض غير الحى وثالثة فى اقسام العرض الحى ، وكأن الاولى نظرية فى العقل ، والثانية نظرية فى الموضوع ، والثالثة نظرية فى الذات . ويلاحظ على تصنيف المتكلمين تفصيل بعض الاعراض دون البعض (الأكوان ، الالوان) ، ووضع عدم الأعراض مثل الجهل والصمم والعمى ، ووضع موضوعات من نظرية العلم مثل الشك والاعتقاد ، وترك البعض الآخر مثل الصحة والمرض(١٧٤) . ويلاحظ ان قسمة المتكلمين ذات طابع حسى فهى تقسم المحدث ، وليس الممكن ، اى ما هـو قائم

---

(١٧٤) يورد البغدادى اعراضا ثلاثين دون تصنيف وهى : ١ — الاكوان ٢ — الالوان ٣ — الحرارة ٤ — البرودة ٥ — الرطوبة ٦ — اليبوسة ٧ — الرائحة ٨ — الطعوم ٩ — الصوت ١٠ البقاء ١١ — الحياة ١٢ — الموت ١٣ — العلم ١٤ — الجهل ١٥ — النظر ١٦ — الشك ١٧ — السهو ١٨ — القدرة ١٩ — العجز ٢٠ — الارادة ٢١ — السمع ٢٢ — الصمم ٢٣ — البصر ٢٤ — العمى ٢٥ — الكلام ٢٦ — الخاطر ٢٧ — الالم ٢٨ — اللذة ٢٩ — الفكر ٣٠ — الاعتقاد .

فى العالم بالفعل وليس ما هـو مفترض بالذهن كما يفعل الحكماء ومن ثم دخلت لديهم فى القسـمة الأعراض « الروحانية » . وقـد تزيد بعض التقسيمات على العرض المشروط بالحياة التحرك وتجعل مظاهر العلم كلها من حياة وعلم وقدرة وارادة وكلام ولذة والم وبصر وشم فى قسم واحد هو الادراك ثم يقسم الادراك قسمين ، ادراك الجزئيات بالحواس وادراك الكليات . وهنا تقترب القسمة من قسمة الحكماء باضـافتها الحركة وهو ما سماه الحكماء التهيؤ بالدفع (قوة) او بالتأثير (لا قوة)

وفى كلتا القسمتين عند الحكماء والمتكلمين يبدو الانسـان والطبيعة ، وتبدو الظواهر الانسـانية الطبيعيـة كنوع من العـلاقة بينهما (١٧٥) . فوجود الانسان فى الطبيعة هو اول مظاهر الوجود الانسـانى . الانسان يوجد مع الآخر ، ويتعامل مع الاشياء . ولولا سقوط هذه المقدمات النظرية لما غاب هذا البعد الطبيعى للانسـان او بعد الانسان الطبيعى من وجداننا المعاصر والسؤال الآن : هل هذه القسمة للاعراض طبيعية صرفة أم انها تخدم غاية خارج الطبيعة ؟ ان ادخال قسم لا يدخل فى العرض أو الجـوهر (الجسم) هو افسـاح المجال من جديد الى وجود عالم آخر مفارق لهذا العالم . وقد يكون الهدف من اثبات الأفعال كأعراض نزع مسؤلية الانسان عنها وحريته فى الاتيان بها وممارستها (١٧٦) . ومع ذلك فان قسـمة الاعراض على هذا النحو خاصة عند المتكلمين لا توحى بهذا القصد قدر ما توحى به قسمة الجواهر التى تسمح اكثر من الاعراض بالجواهر المفارقة .

ويتفق الحكماء والمتكلمون بوجه عام على أحكام الاعراض . فهى مرة مذكورة فى قسمة الحكماء ومرة اخرى فى قسمة المتكلمين . ومعظمها يبدو معقولا وان كان يكشف عن الصراع بين الفكر العلمى الطبيعى والفكر الدينى الالهى فمنها :

---

(١٧٥) اتبعنـا فى هذا المصنف قسمة مركبة بين قسمة الحكمـاء وقسمة المتكلمين . اسوة بالايجى فى « المواقف » .

(١٧٦) هذا هو ما يفعله شيطان الطاق والجواليقية مقالات ج ٢ ، ص ٣٦ .

(أ) لا يجوز قيام العرض بالعرض عند أكثر العقلاء خلافا للفلاسفة وذلك اعتمادا على حجتين . الأولى أن قيام الصفة يعنى تميزها فى الموصوف وليس فى الصفة ، والثانية انه لو قامت الصفة بصفة لزم التسلسل الى ما لا نهاية ولا بد من الانتهاء الى الجوهر كحامل للأعراض . وقد احتج الفلاسفة بأن السرعة والبطء قائمتان بالحركة دون الجسم ، والخشونة والملامسة قائمان بالسطح دون الجسم مع ان الحركة والسطح كليهما اعراض للجسم . وقد يرجع الخلاف بين المتكلمين والحكماء الى وجود نموذج « الهى » مسبق وهى قضية الذات والصفات التى توازى قضية الجوهر والاعراض . فالقيام لا يستدعى التحيز عند الفلاسفة لان صفات « الله » قائمة دون تحيز وبالتالى يمكن قيام العرض بالعرض ! ويكون السؤال اى المسألتين هما الأصل وايهما الفرع ؟ ان الجوهر والأعراض فى العلم الطبيعى هو أساس الذات والصفات فى لعلم « الالهى » نظر لنشأة المعارف فى الحس ثم قياس الغائب على الشاهد كما هو معروف من نظرية العلم (١٧٧) .

(ب) لا ينتقل العرض من محل الى محل عند المتكلمين وبالتالى تبقى صفات الأشياء ملازمة ولأن تشخصه ليس لذاته عند الحكماء . والحقيقة ان هذه مسألة علمية خالصة . والمشاهد انه يجوز انتقال العرض من محل الى محل كانتقال الروائح الى ما يجاورها والحرارة الى مالا يلامسها بصرف النظر عن فاعل هذا الانتقال سواء كان الفاعل المختار او الفيض من العقل « الفعال » للاستعداد الذى يحصل من المجاورة ! ويبدو ان الرغبة فى تثبت العرض فى المحل ما زال يهدف الى غاية أبعد وهو تثبيت العلاقة بين الذات والصفات فى موضوع التوحيد .

---

(١٧٧) يرفض ابن حزم الفكرة القائلة بأن العرض لا يحمل العرض الفصل جـ ٥ ، ص ١٨٣ ، ١٨٤ ، الشامل ص ١٩٨ — ٢٠٤ ، انظر ايضا المواقف ص ٩٩ — ١٠١ ، وجوز ابو الهذيل ارادة عرضية تحدث لا فى محل أرادها البارى وذلك مزايدة على الطبيعة واغترابا عن العالم ، واثباتا لارادة خارجية مشخصة قادرة على كل شئ . وجوز الجبائى أن يكون العرض الواحد فى حالة واحدة موجودا ومعدوما . اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٤٣ .

(جـ) لا يقوم العرض بمحلين ضرورة ولا يحل العرضان فى محـــل واحد ، وذلك كما لا يوجد الجسم فى مكانين ولا يوجد المكانان فى جسم . فالعرض يتعين فى محله . ولا يفصل فى ذلك فىحقيقة الأمر الا الفكر العلمى. يخشى من هذا الحكم تقطيع العالم وتجزئته وتفرد ظواهره منعا لاستمرار العالم واطراده وكأن الاستمرار والبقاء صفات للارادة الشخصية خارج العالم وليس للظواهر الطبيعية فى العالم . وقد جوز بعض قدماء المتكلمين قيام العرض بمحلين فى التأليف مثل الجوار والقرب فالعرض لا يخص المحل وحده بل يعم أكثر من محل . يوجد اللون والرائحة فى أكثر من شىء . هذه التجزئة الأشعرية اضعاف للعالم وتقوية للارادة المشخصة فى حين أن هذا اضعاف لها لأن بقاءها مشروط بفناء العالم وليس بقاء من ذاتها بالاستقلال عن العالم بالرغم من بقائه (١٧٨) .

(د) العرض لا يبقى زمانين فى علم الأشعرية لأنه يقتضى التجـــدد المستمر وتخصيص كل وقت بوقته بفعل القادر المختار (١٧٩) . واعتمدت فى ذلك على حجج ثلاث . الأولى أنه لو بقيت الأعراض لكانت باقية ، والبقاء عرض ، ولا يقوم العرض بالعرض . وهذا ادخال للعقل فى دوائر مغلقة منعكسا على ذاته وتحويله الى جدل فارغ بلا مضمون . والثانية أنه خلق مثله فى الحالة الثانية ولو بقى لاجتمع المثلان . وهذا افتراض مسبق لافساح المجال للقدرة « الالهية » التى تنفى ماقامت به أولا بلا سبب أو علة بل لمجرد

---

(١٧٨) الذى جوز ذلك أبو هاشم ، المواقف ص ١٠٣ — ١٠٤ ، المحصـــل ص ٨٠ — ٨١ ، طـــوالع الانوار ص ٧٤ ، وينفى أبو الهذيل أن يحل عرضـــان فى مكان واحد ، مقـــالات جـ ٢ ، ص ١٦ — ١٧ .

(١٧٩) ووافقه فى ذلك النظام والكعبى من المعتزلة ، وقد أطـــلق النظـــام الدليل الثالث فى الاجســـام وجعلها غير باقية تتجدد حالا بعد حال وكأن القضـــاء على الظـــواهر لا يكفى لاثبات القدرة الخارجية المشخصة بل لابد من تدمير الجواهر أيضـــا . وقد رفض ابن حزم ذلك وكان أقرب الى الحكمـــاء مما يدل على أن الموقف الفقهى ليس بالضرورة أشـــعريا . الفصـــل جـ ٥ ، ص ١٨٢ ، المواقف ص ١٠١ —١٠٣ ، الاعراض لا تبقى وقتين . مقالات جـ ٢ ، ص ٤٤ — ٤٥ ، أصول الدين ص ٥١ — ٥٢ ، الشـــامل ص ٤٧٩ — ٤٨٠ .

اظهار القوة على حساب العالم . والثالثة انه لو بقيت لا متنع زوالها وكان وظيفة القدرة « الالهية » تدمير العالم لتثبت ذاتها . وهذا كله يقتضى ان تكون الظواهر الطبيعية غير مستقرة بذاتها بل تحتاج الى بقاء وتجدد باستمرار بتدخل ارادة خارجية ، وهو افتراض ميتافيزيقى خالص لا يؤثر فى الظواهر الطبيعية ما دامت قائمة ومطردة . ولا يؤثر الا اذا تجددت الظواهر وتحولت مما يبرر تدخل ارادة خارجية . وهو موقف يهدم العلم الطبيعى ويدافع عن الارادة « الالهية » على حساب استقلال الطبيعة وقوانينها وكان الدفاع عن الارادة « الالهية » لا يكون الا بهدم اسس العلم وبقاء العالم . اما الحكماء فقد قالوا ببقاء الأعراض ، وما لا يبقى يختص بوقته لا قبل ولا بعد وهو اقرب الى التصور العلمى وبقاء ظواهر الطبيعة . واعتمدوا فى ذلك ايضا على حجج ثلاث : الأولى ان المشاهدة تقر استمرار الظواهر اى اثبات العالم دون نفيه دون تدمير لهذا التصور الحسى العلمى باى افتراض ميتافيزيقى مسبق . والثانية انه لا يجوز منه فى الأجسام اى اثبات الأجسام وبقاؤها فى العالم دون تدميرها أو الحاقها بارادة تبرر وجودها فى كل لحظة وجود . والثالثة انه يجوز اعادة العرض فى الوقت الثانى وبالتالى فوجوده أولى (١٨٠) . ويبدو من الموقفين الفرق بين الفكر الدينى عند الأشاعرة وبعض المعتزلة والفكر العلمى عند الحكماء . وقد يرجع الخلاف أساسا الى تصور الزمان ، الزمان المتقطع المتجدد فى كل لحظة عند الأشاعرة مما يسمح بتدخل الارادة « الالهية » والزمان المتصل المستمر عند الحكماء الذى تسرى فيه قوانين الطبيعة .

وبالاضافة الى أحكام الاعراض يعرض القدماء عدة مسائل مكملة حول بقاء الأعراض وفنائها وجنسها ورؤيتها لم تتحول بعد الى احكام صريحة عليها اتفاق أو اختلاف . يتفق الأشاعرة والمعتزلة معا على عدم بقاء الأعراض . ويبدو أن الدافع فى ذلك هو تخصيص وصف البقاء للذات « الالهية » كما يبدو ذلك فى موضوع التوحيد . ويكون السؤال : أيهما اكثر

---

(١٨٠) منع الاشعرى جواز اعادة الاعراض وبالتالى يكون الحكماء أقدر على اثبات المعاد .

اثرا فى حياة الناس وصالحهم فناء الأعراض أم بقاؤها ؟ وهى مسألة فرعية على موضوع الفناء والبقاء بوجه عام سواء للأجسام أم للأعراض (١٨١). ومن ثم كان السؤال الثانى : هل تفنى الأعراض ؟ وهل تفنى بفناء أو تبقى ببقاء ؟ واضح ان القضية ليست سؤالا علميا بقدر ما هو تمرين عقلى سابق لأوانه على موضوع الذات والصفات فى موضوع التوحيد . وبالتالى فهو ليس سؤالا علميا بقدر ما هو افتراض ميتافيزيقى (١٨٢) . ويكشف عن ذلك السؤال الثانى بعد الاجابة المعروفة سلفا بفناء الأعراض ، وهل تجوز اعادة الأعراض ؟ ولما كان المعاد ضمن نسق العقائد كانت الاجابة معروفة سلفا ومن ثم تحول السؤال العلمى فى نظرية الوجود الى اجابة ايمانية صرفة وكان علم اصول الدين لم يصبر حتى يتم مقدماته النظرية ويستكمل احكامها . مادامت الاعراض لا تفنى فانها باقية ، وما دامت باقية فانها لا تعود (١٨٣) . والسؤال لنا نحن : ايهما افضل لوجداننا القومى وصالحنا العام ، تركيز الفناء أكثر وأكثر كما تكشف عن ذلك الأمثال العامية « الدنيا

---

(١٨١) اجازت الكرامية بقاء جميع الاعراض على عكس الاشاعرة والمعتزلة . اصول الدين ص ٥٠ — ٥٢ ، المحصل ص ٧٩ — ٨٠ ، وجوز الرازى بقاء الاعراض ، معالم اصول الدين ص ٢١ . وجوز محمد بن شبيب عدم بقاء الحركات والسكون فقط ، وجوز بشر وأبو هاشم بقاء السكون . وعند ابى الهذيل منها ما يبقى ومنها ما لا يبقى مقالات ج ١ ، ص ١٧٤ — ١٧٥ .

(١٨٢) اختلفت الاقوال فى معنى الفناء والبقاء وفيما يفنى وما يبقى . فعند البعض تفنى بمعنى تقدم ، مقالات ج ٢ ، ص ٤٦ ، وعند معمر الفناء صفة قائمة بغير الفانى الفصل ج ٥ ، ص ١١٣ ، وعند هشام بن الحكم البقاء صفة لا هو ولا غيره وكذلك الفناء . مقالات ج ١ ، ص ١٠٥ وعند النظام والجبائى الباقى يبقى لا ببقاء الفانى والفانى يفنى لا بفناء ، مقالات ج ٢ ، ص ٥١ ، وعند البعض تبقى الاعراض ببقاء الجسم وتفنى بفنائه مقالات ج ٢ ، ص ٤٦ . وعند معمر للفانى فناء وللفناء فناء لا الى غاية . ومحال أن يفنى « الله » الاشياء كلها ، مقالات ج ٢ ، ص ٥١ ، وعند البعض الآخر ما جاز أن يفنى جاز أن يبقى وبالتالى لا تفنى ، مقالات ج ٢ ، ص ٤٥ — ٤٦ .

(١٨٣) قال محمد بن شبيب باعادة الحركات . وعند الاسكافى ما يبقى من الاعراض تجوز اعادته ، مقالات ج ٢ ، ص ٥٧ .

فانية » ، « كله فان » أم ادخال البقاء كطرف ثان حتى يعاد التوازن المفقود الى وعينا القومى ؟ ليس « الباقية فى حياتك » أو « البقاء لله » وكأننا فى جنازة ولكن البقاء للبطولة والتضحية والشهادة ، البقاء للابطال وللشعوب فى معارك التاريخ .

وكما تشخص الطبيعة تطبع الأشخاص وتصبح الأفعال أيضا من الموضوعات الطبيعية . وهذا ما يبدو فى السؤال عن جنس الاعراض الذى يخلط بين مقولة منطقية وبين فعل انسانى وظاهرة طبيعية . كما يكشف عن رغبة فى تجاوز العالم الطبيعى وظواهره الى العقل المنطقى بأجناسه وانواعه كنوع من الأحكام والسيطرة عليه . والمنطق الصورى تصور مثالى للعالم ويصبح أن يكون قالبا للفكر الدينى . قد يكون السؤال لا معنى ولا دلالة الا من حيث كشفه عن الصراع بين الفكر العلمى الطبيعى الفكر الدينى « الالهى » (١٨٤) ، الأول لا يفرق بين ظاهرة وظاهرة ، يضعها كلها تحت المجهر فى حين أن الثانى يرتب المظاهر بين الاعلى الادنى طبقا لمراتب الشرف والكمال .

وكيف يثار سؤال عن رؤية الأعراض والأجسام ما دامت الظواهر والأشياء محسوسة مرئية أمامنا ؟ يبدو أن كثيرا من المسائل ليست مشاكل بل تمرينات عقلية أو مشاكل مفتعلة لاظهار بواعث دينية تدفع الى التعظيم

---

(١٨٤) ترى الاشاعرة (أهل السنة والجماعة) اختلاف اجناس الاعراض وكفروا النظام ، الفرق ص ٣٢٢٩ ، أما عند النظام فحركات الانسان وافعاله من جنس واحد ، والحركات هى الاكوان ، الشامل ص ٤٧٦ — ٤٧٧ ، مقالات ج ٢ ، ص ٣٩ — ٤١ ، الفرق ص ١٣٧ — ١٣٩ ، وأن الحيوان كله جنس واحد لاتفاقه جميعا فى التحرك والارادة، وكذلك الاصوات ، الاصول ص ٤٦ — ٥٠ . وقد اتهم النظام بالالحاد لان ذلك يعنى فى رأى الاشاعرة أن الكفر من جنس الايمان ، وهو تابع للديانات الاخرى ، فالحى لا يصير ميتا الميت لا يصير حيا عند الديصانية ، وعدم وقوع عملين مختلفين من فاعل واحد هو قول الثنوية وبالتالى يتهم النظام بأنه صاحب أفكار « مستوردة » ! أما المعتزلة البغداديون فيرون أن الطاعة ليست من جنس المعصية احترازا من نقد الاشاعرة . وعند النجار وضرار كلام الله اذا قرئ فهو عرض واذا كتب فهم جسم ، الفرق ص ٣٢٩ .

والتبجيل واحداث الفصم فى الشعور بين الأدنى والأعلى ، بين الناقص والكامل ، لا فرق فى ذلك بين الاعراض ، الحركة أو السكون أو اللون . قد تكون عقيدة عدم جواز رؤية « الله » هي السبب فى القول برؤية الأعراض الاجسام ليست مرئية بذاتها . اذا كانت رؤية « الله » جائزة عند رؤية الأجسام ليست بدافع دينى بل لتوسط الألوان والاضواء مما يجعل الاجسام ليست مرئية بذاتها . اذا كانت رؤية « الله » جائزة عند الأشاعرة فلأنه موجود وشيء فالأشياء بالاحرى تكون مرئية مما يدل على حفاظ الحكماء على الفرق بين المستويات اكثر من حفاظ الأشاعرة ، وأن تنزيه الحكماء ظل قائمة فى حين تحول تنزيه الاشاعرة الى تشبيه وتجسيم (١٨٥) .

ان معظم التساؤلات حول الأعراض والجواهر تمرينات عقلية من اجل اثبات صريح أو ضمنى لقدرة مطلقة لارادة مشخصة (١٨٦) . وتكون الاجابة باستمرار اجابتين . الأولى تغليب القدرة على الطبيعة من حيث المبدأ والحفاظ على المبدأ والتضحية بالطبيعة وهو موقف خاطىء لأن المبدأ ليس فى حاجة الى دفاع عنه بل الذى فى حاجة الى احترام ودفاع هما الطبيعة والانسان . ولا تكون طريقة الدفاع بالهجوم على الطبيعة والنيل

---

(١٨٥) مقالات ج ٢ ، ص ٤٧ — ٤٨ ، الشامل ص ٤٧١ — ٤٨٥ ، المحصل ص ٩٤ — ٩٥ . ومنع أبو هاشم تعلق الادراك بالاكوان . كما بين النظام وعباد بن سليمان استحالة رؤية الاعراض . وعند معمر نرى الاعراض دون الاجسام ؟ وانكر ابن حزم رؤية الحركة ، الفصل ج ٥ ، ص ١٣١ . وتقول الاشاعرة عند اثبات الرؤية فى الله ان مصحح الرؤية هو الوجود والجسم موجود فيكون مرئيا ، التلخيص ص ٩٥ .

(١٨٦) مثلا ، هل يوصف الرب بالاقتدار على احداث ما يخرج من القبسمين ، الجوهر والعرض ؟ هل يوصف البارى بالقدرة على أن يرفع جميع اجتماع الاجسام حتى تكون أجزاء لا تتجزأ ؟ هل يوصف الله بالترك ؟ هل يجوز أن يقلب الله الاعراض أجساما والاجسام اعراضا ؟ فالاجابة بالايجاب تمثل الموقف الاول (وهى فى الغالب للاشاعرة) والاجابة بالنفى تمثل الاجابة الثانية (وهى فى الغالب للمعتزلة والحكماء) مقالات ج ٢ ، ص ٢١٨ — ٢١٩ ، ص ٥٤ — ٥٥ ، (الجبائى مع الاشاعرة فى السؤال الثالث) انظر أيضا الفصل السادس فى الصفات ، القدرة ،

منها والطعن فى قوانينها والقضاء على استقلالها والتضحية بها بل باحترامها وادراك قوانينها الثابتة وتسخيرها لصالح الانسان ، وهو دفاع صورى بلا مضمون ، دفاع مجانى بلا ثمن ، يكشف عن مزايدة رخيصة على ايمان العقلاء وعقل الحكماء ومشاهدات العلماء . ويؤدى ذلك بطبيعة الحال الى سيادة الفكر الدينى على الفكر العلمى . ويؤصل لكل النظم التسلطية والانساق المطلقة فى السياسة والاجتماع والقانون والاخلاق . وهذا يعنى استمرار التخلف اذ أن التقدم مشروط باكتشاف الطبيعة واستقلال قوانينها . وهو وقوع فى الثنائية المتعارضة التى يعطى فيها لطرف كل شىء ويسلب عن الطرف الآخر كل شىء فتصبح الحياة توترا بين قطبين ايجاب مطلق وسلب مطلق ، يتمثل الحاكم الاول ولا يبقى للمحكومين الا الثانى ، والسبب قدرة « الله » على حساب عجز الانسان ! وياليت ذلك قد ادى الى المحافظة على التنزيه بل جعل « الله » ساحرا وليس قادرا . واستخدام الطبائع كبرهان على وجود « الله » قبل الأوان يكشف عن الهدف النهائى من هذا الموقف . فيستعاض عن الحدوث بالتضاد والتنافر الذى يستحيل اجتماعهما الا بقاهر لهما . فيؤدى ذلك الى القضاء على الطبائع واستقلال قوانين الطبيعة ، وتفسير اجتماع الطبائع بالعلل الخارجية وليس من ذوات الأشياء . فالهزيمة ترجع الى القدرة والفقر للقسمة والنصيب . وتقوم العلل الخارجية بالجمع بين الاضداد عن طريق القهر والغلبة وتأكيد السلطة على الطبيعة والبشر . فالدليل يثبت حق السلطة اكثر مما يثبت الذات المشخصة اى انه دليل صفة وليس دليل ذات . وكأن الهدف اثبات ضعف الانسان وعجزه امام الطبيعة وعدم قدرته على الجمع بين الأضداد لأنه خاضع تحت القهر شأنه كالطبيعة ، لا حيلة له ولا قدرة . وينتهى الأمر الى تصور « الله » على أنه قاهر للطباع ، ومضاد لطبائع الموجودات ، وانه يجمع بين المتناقضات . وهو التصور البدائى للألوهية تعبيرا عن العظمة والقوة والسلطان ، وانكارا لقوانين الطبيعة ، وتأييدا للقهر الاجتماعى فى الأخلاق والسياسة ، أو اغترابا عن الواقع وجهلا بمكوناته وبنيته أو هروبا اليه تعويضا عن فقد العالم وحلا وهميا لأزمات العصر . وغالبا ما يكون حل المتناقضات عن طريق الجمع بينها وليس عن طريق قضاء أحدهما على الآخر مما يسمح بوجود طبقات اجتماعية متنافرة فى نظام

اجتماعى واحد ، وبالتالى يلغى الصراع الاجتماعى (١٨٧) . أما الثانية فهى تضحى بالتشخيص من أجل الطبيعة وثبات قوانينها واستقلالها وهو أقرب الى الموقف الدينى العلمى والوعى بعمليات التشخيص . وهو الموقف الأصوب لانه دفاع عن الطبيعة واستقلال قوانينها وعن حق العلم فى معرفتها والسيطرة عليها وتسخيرها . وهو فى نفس الوقت دفاع عن المبدأ العام على نحو ايجابى وفى تنزيه مطلق دون التضحية بحق احد الاطراف فى سبيل الآخر . كما يعبر عن صدق الطوية واخلاص النية دون مزايدة تؤدى الى نفاق . وهو اقرب الى التوحيد منه الى الثنائية واكثر دفعا نحو التقدم ووضع نهاية للتخلف وللركود الحضارى . وهو اقرب الى نظم الحرية والديموقراطية والاشتراكية حيث يكون الحاكم والمحكوم طرفين متساويين ليس فيهما اعلى وادنى بل ويكون الأدنى هو الرقيب على الأعلى وشرط وجوده .

٢ — **الكم** : الكم هو اول أقسام الأعراض . يسبق الكيف مما يدل على اهمية الصفات الكمية والقياس والاحصاء ، وان الكيف بالرغم من اهميته يتلو الكم ثم تتلو بعد ذلك النسبة والاضافة . لا يظهر الكيف الا بعد الكم ، ولا يوجد كيف خالص الا فى كم ، وكأن التراكم الكمى يؤدى الى تغير كيفى طبقا للقول المشهور . وبلغة الحكماء تسبق المادة الروح ، ويكون

---

(١٨٧) يصوغ النظام الدليل كالآتى ، الانتصار ص ٤٥ — ٤٨ ، الانصاف ص ١٧ — ١٨ ، ص ٣٠ — ٣٢ ، التمهيد ص ٣٣ .

أ — وجود الحر والبرد على ما هما من التضاد والتنافر مجتمعان فى جسم واحد .

ب — لم يجتمعا بانفسهما اذا كان شأنهما التضاد .

ج — الذى جمعها هو الذى اخترعهما مجتمعين وقهرهما على خلاف ما فى جوهرهما . فاجتماعهما على تضادهما يدل على أن الذى جمعهما مخترع لهما . وقد تصبح هذه النتيجة مقدمة فى دليل آخر على النحو الآتى :

أ — ان ما جرى عليه القهر والمنع ضعيف .

ب — حدوثه دليل على انه حادث .

ج — وكل حادث له محدث ، وكل مخترع له مخترع .

الواقع الصدارة على الفكر . وبلغة الفكر الديني يأتي العالم قبل « الله » والبدن قبل النفس .

وللكم خواص ثلاث ، الأولى القسمة سواء وهمية (افتراض الشيء غيره) او فعلية (الفك والفصل) ، والثانية العد سواء بالوهم كالمقدار أو بالفعل كالعدد ، والثالثة المساواة ومقابلاها اى الزيادة والنقصان . وهى مقولات ثلاث يمكن استخدامها لتحليل الأشياء ومعرفتها .

وينقسم الكم الى متصل مثل الخط او منفصل مثل العدد . وهى قسمة تقوم على التواصل او الانقطاع . وينقسم المتصل الى غير قار الذات وهو الزمان لاشتراك الآن بين الماضى والحاضر والمستقبل او قار الذات وهو المقدار ، وهى قسمة تقوم على الحركة والثبات ، الحركة فى الزمان والثبات فى المكان . وينقسم المقدار الى حجم فى الجهات الثلاث او سطح فى جهتين أو خط فى جهة واحدة ، وبالتالى تكون ابعاد الجسم ثلاثة الطول والعرض والعمق ، الطول للامتداد الأول ، والعرض للامتداد الثانى والعمق للامتداد الثالث . وينقسم العدد الى وحدات تكون نفس ذاتها اى الكم بالذات وهى الوحدة والكثرة أو عارضة فتكون الكم بالعرض ، وهى اما محل الكم كالجسم أو الحال فى الكم كالضوء القائم بالسطح أو الحال فى محل الكم كالسواد او المتعلق بالكم مثل القوة متناهية أو غير متناهية . وهى قسمة عقلية على أساسها تقوم العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية . وتشمل العلوم الطبيعية الفيزيقا والميكانيكا (الحركة) أو الديناميكا (الزمان) ، وتشمل العلوم الرياضية الهندسة والحساب . وبالتالى تكون العلوم الطبيعية امتدادا حقيقيا لقسمة الكم اى لمبحث الأعراض فى المقدمات النظرية فى علم اصول الدين وليست علوما مستقلة تماما عن اطارها الحضارى (١٨٨) .

---

(١٨٨) المواقف ص ١٠٤ — ١٠٦ ، طوالع الانوار ص ٧٥ — ٧٦ وقد يعرض لبعض الامور وجهان كالحركة وانطباقها على المسافة والزمان . كما قد يعرض الكم المنفصل بالمتصل كقسمة الزمان بالساعات . وقد يكون الشيء كما بالذات وبالعرض كالزمان . اى أن الاعراض متداخلة وأن المحل يقبل اكثر من عرض ، وأن تعدد الاعراض يتوحد فى جوهر . المواقف ص ١٠٦ .

(أ) ـ العدد : انكر المتكلمون العدد واثبته الحكماء وذلك لسببين . الأول أن العدد مركب من الوحدات والوحدات ليست وجودية ، وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة ، وعدم وجود الوحدات ناشيء من منع التسلسل لانها لو وجدت فلها وحدة الى ما لا نهاية ولانها لا تنقسم . والثانى لانه يدل على ان الكثرة عدمية . فكر المتكلمين اذن أكثر التصاقا بالواقع من فكر الحكماء وذلك برفضهم اثبات المعقولات الذهنية فى الخارج بالرغم من أن الواحد يقال على معان كثيرة كالواحد بالاتصال والاجتماع ، ووحدته أمر وجودي بالضرورة حتى ولو لم ينقسم لأن لا كم له بل هو أمر اعتبارى، والكثرة مجموع الوحدات وبالتالى فهى موجودة بهذا المعنى . لا يرى المتكلمون وجودا الا للمحسوس فى حين يرى الحكماء الوجود للمحسوس وللمعقول على السواء .. فاذا كان فكر المتكلمين حسيا فانه يصعب ابتداء منه اثبات ما يخرج عن الحس والمشاهدة . وبالتالى تكون نتائجه مثل اثبات وجود « الله » وخلود النفس مناقضة لمقدماته ومناهجه . وتكون الحكمة اقرب الى اثباتها لانها تثبت المعقولات الذهنية وتعطى لها وجودا بالفعل . لذلك اسس الأصوليون المنطق الحسى بينما تمثل الحكماء المنطق الصورى (١٨٩) .

(ب) المقدار : انكر المتكلمون المقدار ايضا لأن الجسم يتركب من الجزء الذى لا يتجزأ ولا يوجد اتصال بين اجزاء الجسم . انما يرجع التفاوت الى قلة الأجزاء أو كثرتها . وتعنى القسمة فرض جوهر دون جوهر ولا عاد له الا الاجزاء اللهم الا وهما . ولكن كيف تصدر أحكام بالوهم ؟ ولقد عرف المتكلمون من قبل انهم من انصار النظرة الحسية للعالم فلماذا لم يستعمل هذا المنطق الحسى لاثبات المقدار وساروا وراء افتراض الجزء الذى لا يتجزأ لذى هو من صنع الوهم ؟ الحقيقة أن انكار المقدار هو انكار للكم وللأجسام وللأشياء وللعالم وتفتيت للجسم الى أجزاء . هو هدم للعالم وقضاء عليه حتى تتدخل الارادة المشخصة من الخارج فيسهل القضاء على الأشياء وكأنما غرضها هو « فرق تسد » ! ولكن اثبته

---

(١٨٩) المواقف ص ١٠٦ ـ ١٠٧ .

الحكماء لسببين . الأول توارد مقادير مختلفة على الجسم الواحد . والثانى ان الجسم يتخلخل ويتكاثف وجوهريته باقية وكلاهما نفى للجزء الذى لا يتجزأ . والحقيقة ان اثبات المقدار لا يحتاج الى حجج بل يثبت بالحس والمشاهدة وبالتعامل مع الأشياء فى الحياة اليومية (١٩٠) . لقد رد الحكماء الاعتبار للعالم واثبتوا حقيقة الاشياء مع انهم يثبتون الموجودات فى الاذهان . ولكن يبدو انهم تبادلوا المواقف مع المتكلمين فاثبتوا الموجودات فى الخارج بينما وقع المتكلمون فى اسر الوهم .

(ج) الزمان : كما انكر المتكلمون الزمان لسببين . الأول ان الزمان ليس تقدما بالعلية او الذات او الشرف او الرتبة مثل تقدم الأمس على اليوم ، واليوم على الغد . هناك مجموع الزمان ولكن لا وجود للزمانى الآنى بمعنى اللحظة اى الزمان المحدد . والثانى ان الماضى سيحضر ، والحاضر سيمضى فى المستقبل . الماضى ما كان حاضرا والمستقبل ما سيصير حاضرا . ولما كان الحاضر غير موجود فلا ماضى ولا مستقبل . والحقيقة ان ذلك ليس انكارا للزمان بمعنى اللحظة والآن على ما يبدو بل اثبات للديمومة وللاستمرار دون الانقطاع فى الزمان الكونى (١٩١) . وبالرغم من انه لا توجد اشارة مباشرة لدافع دينى على انكار الزمان بل الاعتماد على حجج فلسفية خالصة الا ان الدافع قد يكون لا شعوريا وهو ايثار الزمان ، كل الزمان للذات المشخصة وانكاره على العالم لما كان العالم فانيا دون العلم بأن التزمن وسيلة لاثبات الفناء . والحجتان تخلطان بين الزمان بمعنى تعاقب اليل والنهار او الزمان الحسابى وبين الزمان كاحساس داخلى بالزمان وهو الذى سماه القدماء الوقت ساء الأصوليين او الصوفية(١٩٢) . فالوقت لحظة شعور الفعل وليس للشىء او للفلك . فالزمان بعد للانسان وليس للأشياء وليس جوهرا مجردا لا يقبل العدم .

---

(١٩٠) المواقف ص ١٠٧ — ١٠٨ .

(١٩١) المواقف ص ١٠٨ — ١١٢ ، طوالع الانوار ص ٧٨ .

(١٩٢) واختلف المتكلمون فى الوقت الى ثلاثة مذاهب ، الاول ان

=

اما الحكماء فقد اثبتوا الزمان بحجتين . الأولى أن الزمان عدد الحركة ، مرتبط بها وبالمسافة والسرعة والبطء . والثانية أن الأب مقدم على الابن ضرورة فى الزمان . والحقيقة أن الحجتين معا تخلطان ايضا بين الزمان الطبيعى الكمى والزمان الشعورى الكيفى . فالزمان أقرب الى مباحث الكيف منه الى مباحث الكم . لذلك ظل متأرجحا بين المقولات . فهو مرة فى مقولة الكم المتصل الذى لا توجد اجزاؤه معا او الكم غير قادر الذات ، ومرة يكون جوهرا ، ومرة يكون عدد الحركة او عنصر من عناصرها . بل ان الزمان ذاته يتأرجح بين الاثبات والنفى ، فاثبات الزمان

الوقت عرض ، لا يقال ما هو ولا تعرف حقيقته وهذا انكار للاحساس الداخلى بالزمان . والثانى أنه ما توقته للشىء فالاوقات حركات الافلاك لان الله وقتها للاشياء (الجبائى) وهذا خلط بين الوقت كشىء والوقت للاستعمال كما هو واضح فى القرآن « يسألونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس والحج » (٢ : ١٨٩) . والثالث فهو الفرق بين الاعمال ومدى ما بين عمل وعمل ، يحدثمع كل وقت فعل (ابو الهذيل) وهو راى علماء أصول الفقه . كما طرح القدماء سؤالين هل يكون الوقت شيئين ؟ هل يجوز وجود اشياء لا فى أوقات ؟ وهما موجهان نحو الوقت الشيئى فهو خطأ فى وضع السؤالين . ومع ذلك فتراوحت الاجابة عليهما بين النفى والاثبات . مقالات ج ٢ ، ص ١١٦ — ١١٧ ، وقد ورد لفظ الوقت ومشتقاته خاصة « ميقات » ١٣ مرة فى القرآن يدل على معنى الوقت الآتى اى اللحظة والزمان الشعورى الذى ينكره المتكلمون فكل رسول اتى فى وقت « واذا الرسل اقتت ، لاى يوم اجلت ، ليوم الفصل » (٧٧ : ١١) ، والشيطان قد امهل « قال فانك من المنظرين ، الى يوم الوقت المعلوم » (١٥ : ٣٨) ، « قال فانك من المنظرين ، الى يوم الوقت المعلوم » (٣٨ : ٨١) ، ويوم القيامة يحدث فى وقت معلوم « قل انما علمها عند ربى لا يجليها لوقتها الا هو » (٧ : ١٨٧) ، « ان يوم الفصل كان ميقاتا » (٧٨ : ٢٧) ، « ان يوم الفصل ميقاتهم أجمعين » (٤٤ : ٤٠) ، ويجتمع الانبياء مع الله فى الوقت « وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة » (٧ : ١٤٢) ، « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرنى انظر اليك » (٧ : ١٤٣) ، « واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا » (٧ : ١٥٥) ، ومع بعضهم البعض فى الوقت « فجمع السحرة لميقات يوم معلوم » (٢٦ : ٣٨) ، « لمجموعون الى ميقات يوم معلوم » (٥٦ : ٥٠) والاهم من ذلك كله الوقت كلحظة للفعل « ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا » (٤ : ١٠٣) .

النفسي يؤدى الى انكار الزمان الطبيعى واثبات الزمان الطبيعى يؤدى الى انكار الزمان النفسي . وكيف ينكر الأصوليون الزمان والافعال لا تتم الا فى الزمان ؟ وهنا يبدو ان علم اصول الفقه بتحليلاته للزمان ، الوقت والفور والتراخي والقضاء ، كان اصدق من علم اصـــول الدين الذى انكر الزمان كصفتين محجوزتين « الله » يعطيان اليه فيما بعد .

(د) المكان : وبالرغم من انكار المتكلمين العدد والمقدار والزمان الا انهم اثبتوا المكان وكانهم لا يخشون منه خشيتهم من الزمان على تصورهم « الله » فالمكان موجود ضرورة مشار اليه بهنا وهناك ، تنتقل فيه الاجسام متفاوت فى الزيادة والنقصـــان . نظرة المتكلمين للعالم اذن مكانية كمية وليست زمانية لأن « الله » هو كل الزمان او الدهر (١٩٣) . وقد اثبت الحكماء المكان ايضا وهو عند بعضهم الهيولى (١٩٤) . لذلك ارتبط المكان بالمادة واصبح لفظا مشتركا يطلق على المكان والمادة فى آن واحد . وعند آخرين هو الصورة لان المكان هو المحوى للشيء الحاوى لوالصورة كذلك وهو خلط بين المكان والصورة (١٩٥) . فالمكان هو السطح الباطنى للحاوى المماس للظاهر من المحوى ، وهى صـــورة تجريبية للتماس وليست تعريفا للمكان. اما التعريف الثالث للمكان وهو البعد المفروض وهو الخلاء فقد جوزه المتكلمن ومنعه الحكماء . والدافع عند المتكلمين هى قدرة « الله » على خلق الهواء فى الخلاء وملئه بوجوده وارادته وفاعليته . كما أن « الله » قد يعدم الجسم الذى أمامه ويخلق جسما مكانه دون ما حاجة الى التخلخل

---

(١٩٣) وذلك طبقـــا للحديث المشهور « لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر » . وهذا هو السبب فى رفض المتكلمين والفقهـــاء لقدم الزمـــان والمكان (الفصـــل ج ١ ، ص ٢٠ — ٢٧) ، ورفض قدم العـــالم ووجوب العـــالم بايجـــاب البارى وليس بايجاد البارى (نهاية الاقدام ص ٢١ — ٣٠) ، أنظر الفصل الخـــامس عن الذات ، دليل القدم والحدوث .

(١٩٤) هذا هو مذهب افلاطون بعد أن عرف فى الحضارة الاسلامية .

(١٩٥) هذا هو مذهب أرســـطو الذى عرف فى الحضارة الاســـلامية وتمثله الفارابى وابن سينـــــا .

والتكاثف . يريد المتكلمون اذن اثبات الخلاء حتى يملؤه الله بارادته وقدرته فى حين منعه الحكماء لأن العالم مادة لا فراغ فيها . ويعطى الحكماء خمس تجارب عملية لاستحالة الخلاء . فأى الفريقين أكثر تنزيها وتعظيما واجلالا « الله » ؟(١٩٦) .

وتثار عدة اسئلة . الأول : هل هناك دلالة للعلم الطبيعى على العلم « الالهى » كما هو وارد فى « اللاهوت » العلمى أو اللاهوت الطبيعى ؟ وماذا يفعل العلم « الالهى » لو تغير العلم الطبيعى فى تعريفاته وتصوراته ونظرياته ونتائجه ؟ وماذا يفعل علم العقائد لو ناقضه العلم الطبيعى ؟ وماذا يحدث لو اســـاء المتكلم تأويل العقيدة وفهم العلم معا ؟ وهل مصير العلم « الالهى » أن يتعلق باستمرار على نتائج العلم الطبيعى دون أن يكون له بنيته الداخلية المستقلة ؟ ألا يعنى ذلك ربط الثابت بالمتحول ؟ ألا يكون للعلم الطبيعى شرف الكشف والاختراع ولا يكون للعلم اللاهوتى الا عمليات التبرير والتأويل وكأنه علم « طفيلى » لا يعيش الا على انجازات العلوم الأخرى ؟ ألا يخضع العلم كله الطبيعى والالهى معا لظروف كل عصر وروحه وبالتالى لا يكون هناك مجال للتصور المطلق أو للحقيقة المطلقة ؟ .

والسؤال الثانى الأهم : هل العلم الطبيعى كما يعرضـــه المتكلمون والحكماء علم « الهى » مقلوب ؟ وهل العلم « الالهى » علم طبيعى مفارق ؟ هل هناك امكانية لقيام علم ثالث ، علم صورى خالص يستحيل فيه التفرقة بين العلم « الالهى » والعلم الطبيعى ؟ وأى العلمين أصدق نظرا أو أكثر تصديقا فى الواقع التجريبى ؟ .

والسؤال الثالث : هل يمكن الحديث عن المكان والزمان والحـــركة

---

(١٩٦) رفض ابن حزم الخلاء ، الفصل ج ٥ ، ص ١٤٤ — ١٤٥ وهو جـــائز عند الايجى وعند كثير من الفلاســـفة ، المحصـــل ص ٩٥ — ٩٦ ، التلخيص ص ٩٦ ، وتجـــارب العلماء هى السراقات ، الزرافات ، ارتفاع اللحم فى المحجمة بالمص ، والماء فى الانبـــوبة مع ثقله ، والانبـــوبة مسدودة فى قارورة !

والمسافة .. الخ اعتمادا على تحليل العقل الخالص او على البواعث والموجهات الدينية دون اخضاع ذلك كله الى التجربة فى العلوم الطبيعية ؟ هل موضوعات الطبيعة موضوعات للتأمل ام للتجريب ؟ لقد حاول الحكماء استعمال التجربة ولكن ظل المتكلمون فى نطاق التأمل النظرى الموجه بالموجهات الايمانية .

والسؤال الرابع والاخير : هل لهذا الحديث اثر فى علم العقائد ؟ هل يتأثر تصور العقيدة بمفاهيم السرعة والبطء والمسافة والبعد ؟ الهذا الحد يمكن الايغال فى التاصيل النظرى للعقائد فى موضوعات تخرج عن نطاق التاصيل المتسق مع العقائد ذاتها بحيث تكون موجهات لسلوك الناس ؟ ان المكان موجود بالبديهة كأحد مجالات حركة الجسم ونشاط الانسان . المكان مجال للرؤية والحركة ، وميدان للنشاط والفعل ، وموطن للصراع والنضال . ولكل عصر تعريفاته وتصوراته طبقا لظروفه ومستواه الثقافى ولغته الحضارية . فاذا كان القدماء قد آثروا النظر ولغة الحاوى والمحوى فان عصرنا يفرض العمل ومفاهيم الحركة والفعل والنشاط والسعى فى المكان . وبالتالى يكون المكان هو التاريخ الحاضر الذى يغيب فيه الفصل بين الزمان والمكان (١٩٧) .

٣ — **الكيف** : الكيف عرض لا يقبل القسمة او اللاقسمة ، ولا يعقل بالقياس الى الغير . بل يدرك ويحس ويشعر به بالتجربة الباطنية . والكيف هو لب مبحث الاعراض ، يشمل نصفه تقريبا . يأتى بعده الكم والنسبة على قدرين متساويين . وتأتى الاضافة فى المحل الثالث (١٩٨).

---

(١٩٧) اختلف المتكلمون فى المكان . فهو عند البعض مكان الشىء ، ما يقله ويعتمد عليه ويكون الشىء متمكنا فيه . وعند البعض الآخر ما يماسه، فاذا تماس الشيئان فكل واحد منهما لصاحبه وعند فريق ثالث هو ما يمنعه من الهوى معتمدا كان عليه الشىء او غير معتمد . ويرى آخرون انه الجو لان الاشياء كلها فيه ، بينما تجعله آخرون ما يتناهى اليه الشىء . مقالات جـ ٢ ، ص ١١٥ — ١١٦ .

(١٩٨) فى المواقف الكم ص ١٠٤ — ١٢٠ (١٦ ص) ، الكيف ص

وتنقسم الكيفيات استقراء لها الى أربع : المحسوسة، والنفسانية، والمختصة بالكميات ، والاستعدادات اى انها تشمل الظواهر النفسية والجسمية معا. تظهر الحياة اذن فى اربع دوائر : الحس ، والنفس ، والقدرات ، ثم المعقولات فى الخارج وهى الكيفيات المتعلقة بالكم مثل النقطة والخط والدائرة فهى كيفيات محضة لا وجود لها . ليست الكيفيات اذن فى الانسان وحده ، مع انه هو الغالب ، بل فى الطبيعة ايضا ، فالطبيعة عالم للانسان ، والانسان موجود فى الطبيعة . ويكون السؤال بالنسبة لها : هل الكيفيات مقولات رياضية أم انها حالات نفسية ؟ وهل الحالات فى الطبيعة أم فى النفس ؟ وتمثل الكيفيات المحسوسة والنفسانية تقريبا كل الكيفيات بينما لا تمثل الكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية الا اقل القليل مما يدل على انها كيفيات بالتبعية وليست كيفيات بالأصالة (١٩٩) . كما أن الكيفيات النفسية تبدو اكثر امتدادا من الكيفيات المحسوسة وذلك لارتباط الحس بالشعور ، فالشعور هو موطن الحس ومركزه (٢٠٠) .

= ١٢٠ — ١٦١ (٤١ ص) النسبة ص ١٦١ — ١٧٧ (١٦ ص) ، الاضافة ص ١٧٧ — ١٨١ (٥ ص) انظر ايضا نفس النسبة تقريبا فى المحصل ص ٦٣ — ١٧٨ ، ص ٩٩ — ١٠١ ، النسفى ص ٤٢ — ٤٨ ، معالم اصول الدين ص ١٥ — ١٦ . وتشمل الكيفيات فى المواقف نصف مبحث الاعراض وتقع فى اكبر المراصد وهو المرصد الثالث الذى يمثل حجمه ضعف كل مرصد من المراصد الاربعة الاخرى التى تكون الموقف الثالث عن « الاعراض » . انظر ايضا المواقف ص ١٢٠ — ١٢١ ، طوالع الانوار ص ٨٥ — ٩٢ .

(١٩٩) يتضح ذلك ايضا فى الموقف . فالكيفيات المحسوسة ص ١٢٢ — ١٣٩ (١٧ ص) ، والنفسانية ص ٣٩ — ٦٠ (٢١ ص) ، والمختصة بالكميات ص ١٦٠ — ١٦١ (٢ ص) ، والاستعدادية ص ١٦١ (ثلاثة أسطر) .

(٢٠٠) ويتضح ذلك فى عديد من الايات القرآنية مثل « فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور » (٢٢ : ٤٦) ، « وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة » (٤٥ : ٢٣) ، « لهم قلوب لايفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها » (٧ : ١٧٩) ، « أفلم يسيروا فى الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها » (٢٢ : ٤٦) ، « أفلا =

كما ان الكيفيات الاستعدادية ضئيلة للغاية من حيث الكم مع أن الاستعداد هو بداية التحول من النظر الى العمل ، ودراسة الأفعال والتحققات فى مرحلة الكمون .

أ — الكيفيات المحسوسة . تنقسم الكيفيات المحسوسة أولا الى قسمين : انفعالات وانفعاليات فالانفعالات هى كيفيات محسوسة غير راسخة اى مجرد انطباعات حسية عن العالم الخارجى داخل عالم الحياة اى المحسوسات الداخلية . فان دامت واستقرت ورسخت تحولت الى كيفيات حسية وان تزمنت ولم تستقر ظلت كما هى مجرد انفعالات أى انطباعات حسية ، تفاعل الضوء مع البصر او الصوت مع السمع دون أن يتحول الى مدرك حسى . وقد سميت انفعالات النفس كذلك لانهـا طارئة وسريعة . اما الانفعالات فهى الكيفيات المحسوسة التى رسخت وتحولت الى مدركات حسية . وهى انفعاليات لان الاحساس انفعال للحاسة . والمحسوسات اما حس أو مزاج . وهى تابعة للمزاج اما بشخصها كحلاوة العسل أم بنوعها كحرارة النار . فالمحسوسات مفتوحة على عالم النفس ، والنفس تحتوى على المزاج والانفعالات . الكيفيات المحسوسة انفعالات للمزاج بالنوع عند الحكماء وهى محسوسات لغير الحى القائم بالتحيز اى العرض احد اقسام الحدث عند المتكلمين(٢٠١). ويبـدو هنا ظهور الانسان مع الطبيعة فى الكيفيات المحسوسة وظهور الانسان بكل مكوناته من حس ونفس وعقل . والسؤال الآن : هل الانفعالات سريعة طارئة غير راسخة أم أن هناك انفعالات دائمة وعواطف

=

يتدبرون القرآن أم على قلوب اقفالها » (٤٧ : ٢٤) ، « وقولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم » (٤ : ١٥٥) ، « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة » (٢ : ٧) ، « وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه ، وفى آذانهم وقرا » (٦ : ٢٥) ، « ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون » (٧ : ١٠٠) ، « وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون » (٩ : ٨٧) .

(٢٠١) المواقف ص ١٢٢ ، أصول الدين ص ٤٤ .

مستقرة وحاضرة ؟ وهل المدركات الحسية دائمة وراسخة أم انها أيضا متزمنة متغيرة ؟ يبدو ان المتكلمين قد انحازوا الى الحس على حساب الانفعال . فالحس مرتبط بالعالم ، له مضمون فى حين أن الانفعال فارغ من اى مضمون . فى الحس ذات وموضوع ، والانفعال ذات بلا موضوع .

والكيفيات المحسوسة الخارجية خمس : الملموسات ، والمبصرات ، والمسموعات ، والمذوقات ، والمشمومات . وهى تأتى من الحواس الخمس . والالفاظ تشير الى الموضوعات الحسية وليس الى مجرد الاحساس او الحواس ، اللمس والبصر والسمع والذوق والشم . لقد دخلت الحواس من قبل فى نظرية العلم كمادة بديهية له ولكنها تدخل هنا فى نظرية الوجود كموضوعات حسية أو محسوسة ، ليست كقالب للشعور بل كمضمون للشعور . وهى فى صيغة الجمع وليست فى صيغة المفرد مما يدل على وظيفة الحواس الدائمة ومحسوساتها المتكررة . وتمثل الملموسات نصف الكيفيات المحسوسة كما وكان اللمس عند المتكلمين وسيلة للادراك . ثم بعد ذلك تاتى المبصرات والمسموعات . ولا تقل أهمية المذوقات عن المبصرات والمسموعات فى حين تقل المشمومات للغاية مما يدل على أهمية الذوق على الشم كما دل من قبل على أهمية البصر على السمع . وبالتالى فقد وضع المتكلمون الحواس فى نظام للأولويات : اللمس ، والبصر ، والسمع ، والذوق ، والشم مما يشير الى أهمية الملموسات أى الاحساس بالاشياء باللمس عن طريق اليد ، وكان اللمس افضل وسيلة للمعرفة لتأسيس علم أصول الدين ! فالاحساس بالعالم عن طريق اللمس ومعاشرة الاشياء قبل رؤيتها وسمعها وذوقها وشمها ، وكأن الوحى يلمس والعقائد تحس باليد ! ثم تاتى بعد ذلك المدركات البصرية قبل السمعية فى مجتمع كان الوحى والشعر فيه فنونا سمعية ولم تكن له فنون بصرية الا فيما بعد ، الزخرفة والعمارة . كما تبدو اولوية المذوقات فى الطعوم على المشمومات فى الروائح . فاللمس اقرب الحواس الى الشعور والشم ابعدها . وتتفق آراء الحكماء والمتكلمين فى تحليل الحواس الخمس

وموضوعاتها (٢٠٢) . وتتضح الاضداد فى المحسوسات مثل صفات الحرافة والحرارة ، الملوحة والحلاوة ، الدسومة والحموضة ، العفوصة والقبض او فى الملموسات مثل الحرارة والبرودة ، الرطوبة واليبوسة ، الثقل والخفة ، الصلابة واللين أو فى الاكوان مثل الحركة والسكون ، والاجتماع والافتراض ، وكأن الاحساسات جوهرها التعارض ، تقوم على قسمة ثنائية متعارضة تبدو فيها الطهارة الدينية مسقطة على الطبيعة . ويكون احد طرفى القسمة المتعارضة اشرف من الطرف الثانى . فالحرارة افضل من البرودة ، والخفة اعلى من الثقل ، والصلابة أفضل من اللين ، والملاسة افضل من الخشونة .

ويطرح المتكلمون عدة أسئلة حول الحواس الخمس تعريفها وعددها وجنسها ووظيفتها وفعلها .. الخ . وتبدو جميعا وكأنها لا دلالة لها فى اغلب الاحيان دلالة مباشرة فى علم أصول الدين ولكنها قد تكشف عن بزوغ الفكر العلمى من ثنايا الفكر الدينى وعن هذا التوتر بين الفكر العلمى المستقل والفكر الدينى التابع للعقائد فيما يتعلق بالدفاع عن قدرة « الله » . وقد تكون صورة « الذات والصفات » قد ظهرت مسبقا كصورة للحواس الخمس وعلاقة النفس بالبدن أو علاقة كل منهما بالحواس . فمثلا فى تعريف الحواس تتراوح التعريفات بين التعريف الأسطورى وما يقابلها من نفى لها أو بين التعريف المثالى والتعريف المادى . الاول هو التعريف الدينى سواء من الديانات القديمة فى الغالب أو من الفكر الدينى الجديد والثانى هو التعريف العلمى الذى حمله المعتزلة فى الغالب (٢٠٣) . كما يكشف سؤال : هل يقدر « البارى » على خلق حاسة

---

(٢٠٢) فى « المواقف » مثلا الملموسات ص ١٢٢ — ١٣١ (٩ ص) ، المبصرات ص ١٣١ — ١٣٥ (٤ ص) ، المسموعات ص ١٣٥ — ١٣٨ (٣ ص) ، المذوقات ص ١٣٨ — ١٣٩ (صفحة واحدة) ، المشمومات ص ١٣٩ (ثلاثة أسطر) !

(٢٠٣) اختلفت الآراء فى الحواس . فبينما تجعل « المنانية » الانسان هو الحواس الخمس وانها أجسام وانه لا شىء غير الحواس لأن

سادسة وعلى أن يقدر عباده على خلق الاجسام على نفس الصراع بين الفكر الدينى والفكر العلمى فيما يتعلق باظهار القدرة الخارقة من « البارى » ومقاومة الطبيعة لها باعتبارها قانونا مستقلا ووجودا ذاتيا يستعصى على الفعل الخارجى (٢٠٤) . كما يكشف سؤال هل الحواس من جنس واحد على اسقاط مفهوم الوحدة والكثرة على الحواس . وبطبيعة الحال يفضل الفكر الدينى وحدة الحواس فى جنس واحد بينما يؤثر الفكر العلمى تعددها فى أجناس مختلفة (٢٠٥) . وتطرح أسئلة أخرى حول وظيفة الحواس وكيف يتم الادراك بفعل ارادة خارجية أو بفعل ارادة الانسان أو بفعل العضو الحاس ذاته مما يكشف عن الصراع بين الفكر الدينى والفكر الانسانى والفكر العلمى وكأن ارادة الانسان تتلو ارادة « الله » ثم يأتى فعل الطبيعة كوارث لارادة الانسان وكأن مسار الفكر من « الله » الى الانسان ثم من الانسان الى الطبيعة . مثلا : هل الشم والذوق واللمس وادراك للمشموم وللملموس ؟ أى هل يمكن الانتقال

=

الاشياء اثنان نور وظلمة ، النور خمس حواس والظلام خمس حواس ، وبينما تجعل « الديصانية » الظلام موتا وجهلا وأن النور حاس ، النور بياض والظلام سواد ، وبينما تجعل « المرقونية » البدن به روح وحواس خمس ، والروح غير الحواس والبدن ، انكر كثير الحواس كرد فعل على هذه الآراء التى تجعل الحواس « الهة » وهم نفاة الاعراض . فليس هنالك الا السميع البصير الذائق الشام اللامس أى ذوات بلا موضوعات . فى حين جعل أبو الهذيل ومعمر الحواس اعراضا غير البدن ، وللنفس عرض غيرها وغير البدن . وعند النظام تدرك المحسوسات من هذه الخروق . أما عباد بن سليمان فانه جعل الحواس ستا ، فالفرج حاسة سادسة .

(٢٠٤) فاجاب البعض بالايجاب تأييدا للفكر الدينى مثل جمهور الاشعرية وضرار ، وحفص ، وسليمان بن سمعان . وأجاب البعض الآخر بالنفى دفاعا عن الفكر العلمى كما هو الحال عند أكثر أهل الكلام من المعتزلة والخوارج وكثير من الشيع والمرجئة . وقد دفع ذلك فريقا ثالثا الى حل وسط وهو أن « الله » قادر على أن يقدر عباده على خلق الاجسام مقالات جـ ٢ ، ص ٣٠ — ٣٣ .

(٢٠٥) أجاب الجاحظ بأن الحواس كلها جنس واحد فى حين يرى الجبائى مع كثير من المعتزلة أن الحواس أجناس مختلفة . أما أبو الهذيل فيكتفى بالقول بأن كل حاسة خلاف الاخرى .

من الذات الى الموضــــوع ، ومن الحس الى المحسوس ، ومن الداخل الى الخارج ؟ وتتراوح الاجابة بطبيعة الحـــال بين الحل المثالى الذى ينفى امكانية الخروج والحل الموضوعى الذى يبين امكانية الادراك . ولكن كيف يقع ادراك المحسوسات ؟ وهنا تتراوح الاجابة بين فعل « الله » المباشر او فعل « الله » من خلال الحواس أو فعل الانسان (٢٠٦) . ولكن هـــل يفعل الانسان الادراك من خلال الحواس مختارا ؟ وهنا يعود الفكر الدينى لسلب الانســـــان فعله الحر حتى فعل الحواس من اجل الدفاع عن ان « الله » هو المفـــاعل المختار . ولكن الفكر العلمى يطرح السؤال من اجل معرفة هل للارادة دور فى فعل الحس ام انه فعل شرطى منعكس صرف يتعلق بوظيفة العضو الحاس (٢٠٧) ؟ ويعود الفـــكر الدينى للتشـــكك ويســأل : وهل يقدر العضو الحاس على الفعل دون تدخل الارادة «الالهية»؟ وهكذا يظل الصراع محتدما بين الفـــكر الدينى والفكر العلمى حتى فى تحديد وظيفـــة العضو الحاس الحيوية الصرفة وكيف يدرك المدرك الشىء ببصره، وما محل الادراك ، العضو ام جزء العضو ام الانتباه والوعى اى الشعور ؟ وهل يمكن ان يحدث ادراك بلا حواس ؟ وماذا عن الصورة فى المرآة هل

---

(٢٠٦) اختلف المتكلمون بالحواس . فعند صـــالح قبة الحـــواس فعل « الله » يبتدؤه ابتــداء . وعند محمد بن جربى الصيرفى أن فعـــل الحواس « لله » طبيعة يحدثهـــا فى الحواس ، وعند النظـــام فعل « الله » بايجـــاب خلقه الحواس ، وعند آخرين فعل ، الله يخترعه وليس للانسان فيه شىء فى حين يـــرى ضرار ان فعل الحواس كسب للعبد خلق لله . ويرى آخرون أن الادراك سواء من الحواس أو من « الله » أو من غيرها . وعند بعض البغداديين انهـــا فعل للعبد دون الله . اما معمر فيرى انهـــا من فعل الطباع . مقالات ج ١ ، ص ٦٤ — ٦٨ .

(٢٠٧) اختلف القـــائلون ان الانســـــان قد يفعل الادراك مختـــارا له فى سبب الادراك . فعند البعض أن سبب الادراك متقدم له وهو الارادة . وعنـــد البعض الآخـــر انه فتح الجفن . وعند فريق ثالث اعتماد الجفن . وعند النظـــام يدرك المدرك للشىء ، يبصره بالمداخلة ، بينمـــا ينفى ذلك البعض لآخر . مقالات ج ٢ ، ص ٦٥ .

هى شيء أم انعكاس(٢٠٨) ؟ ثم يطرح الفكر الدينى سؤالا أخيرا يكشف به عن همه الاول وهو : هل يعرف « الله » دون معرفة الاشياء عن طريق الحس ؟ وبتعبير آخر هل يعرف « الله » دون المعارف الحسية ؟ وقد كانت الاجابة بطبيعة الحال بالنفى نظرا لثقل الفكر العلمى فى الكيفيات الحسية وهو ما ظهر فيما بعد فى دليل الحدوث (٢٠٩) .

١ — الملموسات : الملموسات نوعان : الحرارة وما يتبعها من رطوبة ويبوسة ، والاعتماد وما يرتبط به من صلابة وملامسة . فالحرارة تفرق المختلفات ، وتجمع المتماثلات ، والبرودة بالعكس . التصعيد فعلها الاول ، والجمع والتفريق لازمان له . وقد تحدث الحرارة بالفعل من التماس ، وبالقوة من الادوية ، ويعرف ذلك بالتجربة والقياس ، وباللون وبالطعم وبالرائحة وبسرعة الانفعال مع استواء القوام وقوته . والحرارة الغريزية والكوبية النارية متخالفة بالماهية لاختلاف آثارها ، والغريزية اشد الاشياء مقاومة للنارية . والحركة تحدث الحرارة وذلك ثابت بالتجربة، وقد يقع العكس ايضا . أما البرودة فهى عدم الحرارة ، والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة . واذا كانت الحرارة والرطوبة متقابلتان فكذلك الرطوبة واليبوسة . والاوليان اقرب الى الذات والاخريان أقرب الى الموضوع . والرطوبة سهلة الالتصاق والانفصال ، والاشد التصاقا أرطب . والرطوبة غير السيلان . واليبوسة تقابل الرطوبة ان عسر الالتصاق

---

(٢٠٨) اختلف المتكلمون فى الادراك ، هل يكون فعلا للشيء الذى ادركه المدرك بين الاثبات والنفى . كما تساءلوا : هل يجوز خلق العلم بالالوان فى قلب الاعمى ؟ واختلفت الاجابة أيضا بين الاثبات والنفى . كما اختلفوا فى الذى يراه الرائى فى المرآة . فأجاب صالح بأنه انسان مثله اخترعه الله فى المرآة بينما رأى آخرون انه انسان بانعكاس الشعاع . مقالات ج ٢ ، ص ١٠٧ — ١٠٨ .

(٢٠٩) عند النظام لا يعلم القديم بعلم واحد بل بعلوم كثيرة . وعند آخرين لا يعرف الله من يجهل انه يعرف الاشياء (الفكر العلمى) بينما عند آخرين قد يعرف الله من لا يعرف انه احدث شيئا (الفكر الدينى) مقالات ج ٢ ، ص ٧٢ — ٧٥ .

والانفصال أو عسر التشكل (٢١٠) . ويلاحظ فى كل ذلك اعتماد المتكلمين على طبيعيات الحكماء بل وعلى أوائل المترجمين منهم فى تعريف الالفاظ ، وبالتالى يكون السؤال : هل الطبيعيات عند المتكلمين مرتبطة بعلم اصول الدين كمقدمة نظرية له وكتفكير عقلانى وتطور طبيعى للتفكير الدينى أم انها مقحمة عليه من علوم الحكمة نظرا لسيادتها عليه بعد ضعف علم الكلام المتأخر واستمرار العنفوان الفكرى فى علوم الحكمة ؟ أم كان الامران معا تطويرا طبيعيا للفكر الدينى الى فكر علمى فى علم اصول الدين بالاعتماد على ما تم قبل ذلك كمشروع مماثل فى علوم الحكمة ؟ على اية حال يكشف ذلك عن قدرة علم أصول الدين على الحديث عن الطبيعيات بصرف النظر عن الالهيات ، وضم التحليل العقلى مع التجربة وبالتالى الاقتراب من الفكر العلمى وتأسيس علم « الديناميات الحرارية » وهو ما سقط من وعينا القومى مستبدلين اياه بنقل العلوم من الغرب التى كانت تطويرا لعلومنا هذه بعد أن تمت ترجمتها فى العصر الوسيط الاوروبى (٢١١) .

أما الاعتماد فهو ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه من الحركة الى جهة ما . وقد يكون نفس المدافعة (٢١٢) . الاعتماد هو مقاومة الجسم لليد ، ومقاومة اللمس واليد للاشياء احساسا بالعالم وبوجود الانسان . والمدافعة غير الحركة لانها توجد عند السكون بمقاومة الاشياء لليد

---

(٢١٠) المواقف ص ١٢٢ — ١٢٥ .

(٢١١) فى نفس الوقت الغى فيه هذا الفصل من المقررات حسب منهج ١٩٣٦ لقانون رقم ٢٦ لبعد هذا الفكر العلمى عن الفكر الدينى التقليدى اى الالهيات وكأن الطبيعيات لا شأن لها بل اخذ الغرب بهذا الجانب وتطويره تجريبيا والسؤال الآن : هل أزمة المنهج التجريبى فى الغرب وأزمة العلوم التجريبية ناشئة عن الفصل بين هذين الجانبين ؟

(٢١٢) نفى الاعتماد ابو اسحق واثبته المعتزلة والقاضى بالضرورة الحسية ، ثم اختلفت المعتزلة فى الاعتمادات بعد اتفاقهم على قسمتها الى لازم وهو الثقل والخفة ومجتلب وهو ما عداها . واختلفوا حول وجود التضاد فيها ، فاثبته الجبائى ونفى بقاءها ، واثبته ابنه فى المجتلبة دون اللازمة ، المواقف ص ١٢٥ — ١٣١ ، الشامل ص ٤٩٣ — ٥٠٢ ، مقالات ج ٢ ، ص ٩٥ .

وللجسم . ولها انواع بحسب انواع الحركة ، اما الى سائر الجهات . والجهات ست : الامام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت . وهى الاتجاهات البديهية كما يشعر بها العامة . وقد تكون ثلاثا طبقا لابعاد الجسم كما يتوهم الخاصة . فالعامة أصدق حسا من الخاصة والتجربة البشرية فى الحياة العامة اوسع نطاقا واشمل من التجربة العلمية الهندسية للاجسام . وقد يجعل البعض الجهة الحقيقية العلو والسفل أى الخفة والثقل فى العلم وهو ما استقر فى وجداننا القومى فى تصور العلاقات بين الاعلى والادنى وليس بين الامام والخلف (التقدم والتخلف) أو بين اليسار واليمين (المساواة اجتماعية والتفاوت الطبقى) . ويسمى الحكماء الاعتماد ميلا ويقسمونه الى ثلاثة اقسام : الميل الطبيعى وهو ميل غير مقرون بالشعور ، والميل القسرى بسبب خارج عن المحل ، والميل النفسانى وهو مقرون بالشعور ، وهو الميل الارادى ، بالاحالة الى الارادة. أما الصلابة فهى كيفية بها مانعة الغامز ، واللين عدم الصلابة . والملامسة استواء بعض الاجزاء والخشونة عدمه عند المتكلمين وكيفيتان قائمتان بالجسم أو بسطح الجسم عند الحكماء (٢١٣) . ويبدو ان الاعتماد أقرب الى مباحث الاكوان أى أقرب الى العرض القائم بالمتحيز غير الحى . يظهر فيها الشعور والاحالة الى موضوعات الارادة وغيرها ، ويبدو فيها الانسان كمحور لمعرفة الجهات وتصور الطبيعة . بل يبدو فيها قانون الجاذبية واضحا بالتركيز على الخفة والثقل ، تجاهى الاعلى والادنى . ويكون السؤال : هل هذا المبحث اقرب الى المعرفة الطبيعية التى لا شأن لها بالفكر الدينى ، وتخضع للتجربة والعقل والمراجعة أم أن له دلالة فى الفكر الدينى خاصة بالتركيز على اتجاهى الاعلى والادنى دون باقى الاتجاهات ؟

٢ — **المبصرات :** وتشمل المبصرات الالوان والاضواء . أما موضوعات الصغر والكبر والقرب والبعد ففروع على الالوان والاضواء وتبصر بواسطتها عند الحكماء . ولا يمكن تعريفهما لظهورهما . وكل محاولة للتعريف ، مثل تعريف الضوء بأنه « كمال أول للشفاف من حيث هو شفاف » فانها تقع فى تعريف الاوضح بالاخفى وبالتالى لا تستوفى شروط الحد .

---

(٢١٣) وهذه اقوال ابن سينا خاصة .

وقد نفى البعض الالوان . وانما نتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء للاجزاء الشفافة الصغيرة جدا ، والسواد ضد ذلك (٢١٤) . واثبتهما البعض الآخر على انهما الاصل والباقى تركيب منهما . وقيل الاصل خمسة : السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة (٢١٥) . والضوء شرط وجود اللون عند الحكماء . اما عند الاشاعرة فهو أمر يخلقه « الله » فى الحى بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما . والظلمة عدم الضوء اى رد الموضوع الى الذات والوجود الى المعرفة وكان التوحيد وظيفة معرفية يمكن العين من الرؤية كما تقول الصوفية . والظلمة مانعة من الرؤية حيث تغيب الاشعة الداخلة الى العين . ويحدث اللمعان بوجود سطح مستو املس اذ ان الخشونة تباين للاجزاء وتمنع من اللمعان . ولكن الاغرب هو السؤال عن اللون هل هو الطعم أم غيره ؟ وهل الطعم هى الرائحة ام غيرها ؟ وكان الحواس يمكن أن تقوم بعمل بعضها البعض فتسمع العين وتبصر الاذن ويذاق اللون والرائحة والصوت . ولكن يكاد يتفق اهل النظر على تفرد كل حاسة بمحسوسها (٢١٦) .

أما الاضواء ، فالضوء عند بعض الحكماء اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء (٢١٧) . وللضوء مراتب : المضيء لذاته وهو الضوء مثل الشمس والمضيء لغيره وهو النور مثل القمر ووجه

---

(٢١٤) هذا هو موقف الاشاعرة .

(٢١٥) « الارض غبراء ، وفيها حمراء وبيضاء وصفراء وخضراء وسوداء » ، والماء أبيض اذا صب فى الهواء او جمد ثلجا بان البياض ، النار لا لون لها ، والهواء لا لون له الفصل ج ٥ ، ص ٢٠٦ — ٢١١ ، البياض لون يفرق البصر والسواد يجمع البصر . الفصل ج ٥ ، ص ٢٠٧ — ٢٠٩ ، وقد اجمع جميع المتقدمين بعد التحقيق بالرهان على انه لا يرى الا الوان وان كل ما يرى فليس الا لونا واحدا . والسؤال : هل الاصل فى الالوان واحد ام اثنان أم خمسة أم سبعة وهى الوان الطيف ؟

(٢١٦) عند الديصانية اللون هو الطعم والرائحة والصوت والجو . وكذلك قولهم فى السمع والبصر والذائق والشام ، مقالات ج ٢ ، ص ٣٨ .

(٢١٧) ويرفض الاشاعرة ذلك .

الارض (٢١٨) . هناك شيء غير الضوء يترقرق على الاجسام وهو اما لذاته وهو الشعاع واما من غيره وهو البريق . ونسبة البريق الى الشعاع كنسبة النور الى الضوء(٢١٩) . قد يتكيف الهواء بالضوء فيكون شرط اللون . وقد يمنع البعض الملازمة بينهما . وفى كلتا الحالتين يكون السؤال الى اى حد استطاع الفكر العلمى أن يبزغ من ثنايا الفكر الدينى ؟ وما مقدار تصديق العلم لهذه التحليلات التأملية لموضوعات العلم ؟

٣ — **المسموعات** : والمسموعات ايضا نوعان : الاصوات والحروف، الاصوات العامة ثم تخصيصها فى اللغة . وهنا يبدو الانتقال من الظواهر الطبيعية الى الظواهر الانسانية ، من الصوت الى اللغة . وقد قيل فى تعريف الصوت انه التموج او القرع أو القلع . وماهيته بديهية . وهنا يبدو الصوت موجودا فى الخارج . وقيل ايضا هو كيفية قائمة بالهواء يحملها الى الصماخ لا لتعلق حاسة السمع به كالمرئى . وقيل ان ما يقال فى البصر يقال فى السمع وفى سائر الحواس . اذ لا يتم الادراك الا بتوافر اتجاهين . اتجاه من الشيء المدرك نحو الشعور من خلال الحس ، واتجاه مقابل من الشعور نحو الشيء المدرك أيضا من خلال الحس . وقد منع البعض الانتقال واشترط البعض الآخر شرط المسافة بين الصوت وحاسة السمع (٢٢٠) . فاذا ما صادم الهواء املس كجبل او جدار رجع الى الوراء فيحدث صوت هو الصدى مثل الكرة المرمية الى الحائط . وليس لكل صوت صدى اذ لابد من مسافة وجسم أملس أو صلب . ولكن السؤال هل الصدى تموج جديد للهواء ام رجوع للهواء الاول ؟ يتضح من ذلك التحليل العلمى الصرف لظاهرة الصوت دون

---

(٢١٨) ويستشهدون بآية « هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا » .

(٢١٩) المواقف ص ١٣١ — ١٣٥ ، أصول الدين ص ٤١ .

(٢٢٠) عند النظام ينتقل الصوت فى الجو فيصل الى السمع ، بينما لم يجوز عليه آخرون الانتقال اذ يسمع الصوت الف انسان . وعند فريق ثالث لا يسمع الصوت اذا كان بعيدا عن سمع الانسان . مقالات ج ٢ ، ص ٩٩ — ١٠٠ .

ما تدخل علل خارجية سواء في سماع الصوت او الصدى ، بالرغم من بقاء بعض التساؤلات التي تكشف عن بقايا الفكر الديني مثل : هل يبقى الصوت ؟ هل يكون صوت واحد في مكانين ؟ هل الصوت جسم ؟ هل يكون لا لصوت ؟ وذلك كله حتى ينفرد « الله » بالبقاء وبالشمول وباللاجسمية وبالقدرة (٢٢١) .

اما الحروف فهي كيفية التعرض للصوت مدة وثقلا ، وتنقسم الحروف الى مصوتة وهي حروف المد واللين وصامتة . وهي اما زمانية صرفة كالفاء والقاف واما آنية صرفة كالتاء والطاء واما آنية تشبه الزمانية كالراء والحاء والخاء . وهي اما متماثلة كالباءين الساكنين او متخالفة بالذات كالباء والجيم او بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة . وقد جوز قوم الابتداء بالساكن ومنعه آخرون . ويجوز الجمع بين الساكنين في الصامت المدغم قبله مصوت . أما الصامتان فقد جوزه قوم ومنعه آخرون (٢٢٢) . يتضح من ذلك خروج علم الاصوات كجزء من علم اللغة وكلاهما تموضع علمي لجوانب التوحيد . ويبدو الصراع بين الفكر العلمي والفكر الديني في عدد من التساؤلات قد لا تكون بذات دلالة الا على نحو يكشف عن هذا الصراع مثل : هل يتكلم الانسان بكلام غير مسموع ؟ هل يتكلم بكلام في غيره ؟ فقد سمع الرسول الوحي وحده دون غيره ، والقى في روعه الكلام . ومثل : هل هناك كلام بغير اللسان ؟ هل يمكن القاء الكلام في الروع بغير اللسان عن طريق اتصال الروح بالروح أو الذهن بالذهن حتى تصح النبوة في أحد معانيها وحتى يصح الالهام ؟ هل

---

(٢٢١) جوز البعض بقاء الصوت دون ما مراعاة لتفرد « الله » بصفة البقاء ، بينما منعه آخرون . وقد اعتبر النظام الصوت جسما ، واعتبره آخرون عرضا ، وعند فريق ثالث لا جوهر ولا عرض ، وعند فريق رابع أنه لا صوت في الدنيا . وقد منع البعض الا يكون هناك صوت الا بصوت ايثارا لقانون العلة والمعلول بينما جوزه آخرون ايثارا للقدرة « الالهية » مقالات جـ ٢ ، ص ١٠١ ، انظر في الموضوع كله المواقف ص ١٣ — ١٣٧ ، أصول الدين ص ٤٢ ، المحصل ص ٧٧ — ٧٨ .

(٢٢٢) المواقف ص ١٣٧ — ١٣٨ .

يبقى كلام العباد ؟ ومن ثم يمكن افراد « الله » وحده بصفة البقاء . وعادة ما تتراوح الاجابة بين النفى والاثبات. الاثبات فى السؤالين الأولين والنفى فى الثالث دفاعا عن الفكر الدينى والنفى فى السؤالين الاولين والاثبات فى الثالث دفاعا عن الفكر العلمى (٢٢٣) . كما تكشف عدة تساؤلات أخرى عن طرح علمى خالص استطاع أن يفلت من حصار الفكر الدينى مثل : هل كلام الانسان صوت أم غير صوت ؟ هل كلام الانسان حروف ؟ وما هو أقل الحروف لتكوين الكلام ؟ هل الكلام مؤلف ؟ هل يمكن أن ينطق كل فرد بحرف ويكون مجموع حروف الكلمة كلاما ؟ فالكلام قد لا يكون صوتا لان هناك لغة الاشارات والرمز والحركات الايمائية . وعدد حروف الكلمات موضوع فى علم اللغة . ونطق كل فرد بحرف لتكوين كلمة موضوع لعلم النغم (٢٢٤) . ولكن يبدو ان هذا الفكر العلمى البازغ من ثنايا الفكر الدينى قد تم اسقاطه من الحساب ثم اجهاضه بسيادة الفكر الدينى وحده . فانفصل العلم عن الدين ، والشىء عن العقيدة ، والبدن عن النفس ، والعالم عن «الله»(٢٢٥).

٤ — **المذوقات** : والمذوقات هى الطعوم . واصولها تسعة حاصل ضرب ثلاثة فى ثلاثة . فالفاعل حار او بارد أو معتدل والقابل اما لطيف

---

(٢٢٣) عند ابى الهذيل قد يبقى كلام العباد . مقالات ج ٢ ، ص ١٠٦ ، ص ٢٤٩ — ٢٥٠ .

(٢٢٤) قال البعض ان الكلام حروف . وعند ابن كلاب هو معنى قائم بالنفس . وعند بعض الاوائل اخراج ما فى الضمير بالنطق . وعند المعتزلة حروف وكذا كلام « الله » ، وعند النظام كلام الله صوت مقطع بالحروف . مقالات ج ٢ ، ص ٢٤٧ . وعند البعض أقل الكلام حرفان وعند الجبائى حرف واحد ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٤٨ ، وفى تحديد كلام الانسان هل هو صوت وهل الصوت جسم أم عرض اعتبره البعض صوت عرض ، مسموع مكتوب محفوظ بينما اعتبره البعض الآخر ليس بصوت وعرض ولا يوجب الا باللسان . وعند النظام هو جسم لطيف ، وكلام الانسان تقطيع الصوت وعرض . وعند فريق رابع هو معنى قائم بالنفس لا يحل فى اللسان ، وهو عرض فى صوت . مقالات ج ٢ ، ص ٩٩ . واذا نطقت جماعة بكلمة ، كل فرد بحرف فعند الجبائى كل حرف كلمة بينما يمنع ذلك احمد بن على الشطوى مقالات ج ٢ ، ص ١٠١ .

(٢٢٥) المواقف ص ١٣٧ — ١٣٨ .

او كثيف او معتدل فتخرج المذوقات التسع . ومن هذه الطعوم البسيطة تتركب طعوم لا نهاية لها كما تتركب الالوان . فالبشاعة مرارة وقبض . والزعوقة ملوحة وحرارة . والطعوم كلها ترد الى الحرارة والكثافة(٢٢٦) .

٥ — **المشمومات** : قد لا تظهر المشمومات ضمن الكيفيات المحسوسة فى قسمة اعراض غير الحى بل تظهر فى اعراض الحى (الحياة والقدرة والعلم والارادة واللذة والالم والسمع والبصر) . ومع ذلك عرض لها القدماء كأحد المحسوسات . ولابد من ان يتوافر فيها شيئان : الأول اتجاه المشموم نحو الشعور ثم اتجاه الشعور نحو المشموم ، ويتقابل كلا الاتجاهين فى الحس . فالحاسة ما هى الا المجال الحسى للشعور . وتنقسم المشمومات الى ملائم طيب ، ومتنافر منتن . كما تنقسم حسب ما يقابلها من طعم فيقال رائحة حلوة او حامضة او بالاضافة الى محلها كرائحة الورد او التفاح (٢٢٧) .

لقد حللت المقدمات الكيفيات المحسوسة فكشفت عن الصراع بين الفكر العلمى والفكر الدينى . وفى كلتا الحالتين ينفصل الفكران عن الاسس الاجتماعية للفكر . فالكيفيات المحسوسة مدركات اجتماعية . فالملموسات تتوقف على رقة الجلد الناعم للأيدى الناعمة للطبقة الراقية او خشونة الجلد الخشن فى الأيدى الغليظة للطبقة العاملة . والمبصرات ايضا مدركات اجتماعية فتتسع حدقة الفقراء امام قصور الأغنياء وتضيق حدقة الأغنياء اشمئزازا من اكواخ الفقراء . تدرك الأبصار القاذورات فى كل مكان . أما المذوقات فلا يدركها الا من له معرفة بطعومها . والجوع يدفع الى الالتهام دون مذوقات المترفين . والمسموعات من خلال أجهزة الاعلام وما بها من كذب ونفاق . والمشمومات للروائح الكريهة وفضلات الطعام فى الطرقات واوساخ نفايات المنازل وطفح المجارى . فاذا كان القدماء قد حاولوا اخراج الفكر العلمى من ثنايا الفكر الدينى فاننا نحاول

---

(٢٢٦) ص ١٣٨ — ١٣٩ .

(٢٢٧) المواقف ص ١٣٩ ، أصول الدين ص ٤٢ .

اخراج الفكر العلمى الاجتماعى من ثنايا الفكر الدينى العلمى . واذا كان القدماء قد انتهوا الى انه لا وجود لعلم نفس الا من خلال علم النفس الفزيولوجى فان لدينا لا يوجد لعلم نفس الا من خلال علم النفس الاجتماعى .

(ب) **الكيفيات النفسانية** : وكما أن الكيفيات المحسوسة اذا كانت راسخة سميت انفعاليات والا كانت انفعالات فكذلك الكيفيات النفسانية اذا كانت راسخة سميت ملكات وان لم تكن سميت أحوالا . وكل حال يصير ملكة بالتدريج قدر رسوخه(٢٢٨) . وتنقسم الى عدة أنواع : الحياة ، والعلم ، والارادة ، والقدرة ، وبقية الكيفيات النفسانية من لذة وألم ، وصحة ومرض . والعلم والقدرة هما الكيفيتان النفسانيتان الغالبتان على باقى الكيفيات كما مما يدل على أهمية النظر والعلم كبعدين للانسان(٢٢٩) .

وفى النفسانيات يصعب التفرقة بين نظرية العلم ونظرية الوجود وكان النفس ذات وموضوع فى آن واحد . فالنفسانيات اما حياة أو ادراكات أو قدرة وارادة أو لذة والم أو صحة ومرض . والادراكات اهمها لأنها تنقسم الى ظاهر وباطن . والباطن اما تصور أو تصديق ، والتصديق اما جازم أو غير جازم ، والجازم اما بموجب أو بغير موجب فيكون تقليدا . والواجب اما يقبل النقيض وهو الاعتقاد أو لا يقبل وهو العلم . وغير الجازم ان تساوى الطرفان فهو الشك وان كان راجحا فهو الظن وان كان مرجوحا فهو الوهم(٢٣٠) . وهنا تبدو النفس جامعة للحياة والادراك والارادة والظواهر الجسمية . وتبدو الادراكات شاملة للاحساسات الداخلية والخارجية وللمنطق . فالمنطق جزء من النفس ، ومراتب العقل ملكات للنفس ، وكان الكيفيات النفسانية تبشر بقرب الجواهر المفارقة ، النفس والعقل .

---

(٢٢٨) المواقف ص ١٣٩ ، طوالع الانوار ص ٩٢ — ١٠٠ .

(٢٢٩) الحياة ص ١٣٩ — ١٤٠ (٢ ص) ، العلم ص ١٤٠ — ١٤٨ (٨ ص) ، الارادة ص ١٤٨ — ١٥٠ (٢ ص) القدرة ص ١٥٠ — ١٥٨ (٨ ص) ، باقى الكيفيات ص ١٥٨ — ١٦١ (٣ ص) .

(٢٣٠) انظر الفصل الثالث . نظرية العلم .

ويتضح ايضا ان الكيفيات النفسية هى نفسها التى أصبحت فيما بعد صفات الذات او الصفات الوجودية للذات : العلم ، والقدرة ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والارادة مع اختلاف الترتيب . اصبحت الحياة الصفة الثالثة ، والعلم الصفة الأولى ، والارادة الثالثة ، والقدرة الرابعة . أما صفات السمع والبصر والكلام فقد دخلت فى الكيفيات المحسوسة ، المسموعات والمبصرات ، والكلام فى الحروف والأصوات . ويكون السؤال : كيف يوصف « الله » بالكيفيات النفسانية وهى اعراض ؟ الا يؤدى وصف الذات على هذا النحو بتحويل « الله » الى مجموعة من الأعراض ؟ . اليس « الله » جوهرا طبقا للتصورات ؟ اليس من الأفضل تحويل هذه الكيفيات النفسانية الى جواهر حتى يصح تأسيس الصفات عليها ؟ اليست احق بالجواهر من الاجسام والعناصر والكواكب والافلاك ؟

١ — **الحيــاة** : والحياة اول الكيفيات النفسية ، لها السبق عليها ، وكل ما سواها من علم وارادة وقدرة وباقى الكيفيات انما هى مظاهر لها . الحياة هى الكيفية النفسية الأولى ، ولا شيء قبل الحياة . والموت عدم الحياة . ولا يوجد تعريف موجب للموت . قيل انه كيفية وجودية يخلقها « الله » فى الحى فهو ضدها . وهنا يبدو الفكر الدينى عاجزا عن وضع تعريف نظرى للحياة او الموت ولا يجد امامه الا الحجة النقلية(٢٣١) ، وكان « الله » يخلق الموت وهو حياة . اذا كانت الحياة تخلق الحياة فالموت نقص وعيب ، و « الله » كمال لا يصدر عنه نقص أو عيب ، وحياة لا يصدر عنه موت . والا كان « الله » جامعا بين الأضداد . وعند الاشاعرة يجوز ان يخلق « الله » الحياة فى جزء واحد من الأجزاء التى لا تتجزأ وكان « الله » قادر على خلق حياة فى اليد بمفردها دون البدن . وهى مزايدة على الطبيعة لحساب الوهم ، و « الله » غنى عن المزايدة ، وكان افعال « الله » كلها معجزات ضد قوانين الطبيعة مما يعطى وجداننا القومى نفس البنية النفسية لفعل الخوارق المعجزات ضد قوانين الطبيعة فلا نجد امامنا الا السحر والأوهام او ننتظر المخلص من الشرور والآثام . أما الحياة عند الحكماء والمعتزلة فهى مشروطة بالبنية المخصوصة أى

---

(٢٣١) يعتمد القدماء على آية « خلق الموت والحياة » .

بالجسم والكيفيات من اعتدال وغيره . ولكن الحياة ليست وحدها الحياة البدنية بل هى الحياة الشعورية فالنفس تتعلق بالبدن من حيث هو مجموع الوظائف الحيوية كما تتعلق بالشعور الخالص . الحياة عند القدماء « قوة تتبع اعتدال النوع ويفيض منها سائر القوى » قوى الحس والحركة والتغذية سواء فى النبات أو الحيوان أو الانسان . والمقصود حياة الانسان أما حياة النبات والحيوان فلدراستها والتعلم منها وليس لحياتها . ولما كانت الحياة اقرب الى الحياة العضوية بما فيها من لذة وألم وصحة ومرض او الى الحياة النفسية بما فيها من قوى حس وحركة فهى ليست وصفا للذات المشخصة الخالصة المبرأة عن الجسم(٢٣٢) .

٢ — **العلم** : والعلم الكيفية النفسانية الثانية بعد الحياة ، وتتداخل موضوعاتها مع نظرية العلم ، فالعلم ذات وموضوع فى آن واحد ، ذات فى نظرية العلم ، وموضوع فى نظرية الوجود . والعلم لابد فيه من اضافة بين العالم والمعلوم اى انه علاقة بين الذات والموضوع وحالة شعورية تظهر فيها العلاقة بين قالب الشعور ومضمون الشعور . وعند الحكماء هو الوجود الذهنى اذ قد يعقل ما هو نفى محض وعدم صرف . وقد يطابقه أمره فى الخارج وقد لا يطابقه . وقد نفى ذلك المتكلمون لاستحالة أن يكون فى الذهن موضوعات فى الخارج ، واستحالة أن تكون ماهية الجبل والسماء فى الذهن . ولكن هل يجوز تعلق العلم الواحد بمعلومين ؟ وهو سؤال يبدو فى الاجابات عليه الصراع بين الفكر العلمى والفكر الدينى . فاذا كانت الاجابة بالجواز فذلك كعلم « الله » الذى يتعلق بذاته وبالبشر فى آن واحد . وهو تمثيل بلا جامع لأن علم « الله » لا يشبه علمنا . واذا كانت الاجابة بالاستحالة والا تعلق العلم بأمور غير متناهية ، استحال العلم « الالهى » . وبالتالى يصبح علم « الله » دافعا للاثبات والنفى على السواء حتى يصعب معه الفكر العلمى الخالص(٢٣٣) . وان قيل لا يجوز تعلقه بنظريين ويجوز تعلقه بضرورين

---

(٢٣٢) المواقف ص ١٣٩ — ١٤٠ ، أصول الدين ص ٤٢ — ٤٤ .

(٢٣٣) الاجابة الاولى مذهب بعض الاشاعرة والثانية اجابة الاشعرى وكثير من المعتزلة .

ففى الأول جهد واكتساب فردى وفى الثانى عموم وشمول ، شارك الانسان علم « الله » فى الضرورى وتفرد بعلم فى النظرى وهذا ايضا حجر على العلم « الالهى » الشامل لكل شىء . وان قيل لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما والا جاز انفكاك الشىء عن نفسه . الجواز الذهنى لا نزاع فيه ، والخارجى هو موضوع الخلاف(٢٣٤) . والحقيقة انه لا يجوز فكل علم متعلق بمعلومه لضبط العلم . والا لتنازع المعلوم علوما كثيرة ولتنازعت العلوم الكثيرة معلوما واحدا . وكل علمين تعلقا بمعلومين فهما مختلفان تماثلا أو اختلفا والا لم يجتمعا . والمتعلقان بمعلوم واحد فمثلان ان اتحد المعلوم ووقته(٢٣٥) . ولكن هل يمكن وجود علم لا معلوم له مثل العلم بالمستحيل فانه ليس شيئا والمعلوم شىء ؟ هل يمكن أن تكون هناك معرفة بلا موضوع ؟ فالاجابة بالاثبات تؤثر الجانب الصورى فى العلم والاجابة بالنفى توحد بين الجانبين الصورى والمادى فى العلم(٢٣٦) .

وتعود بعض الموضوعات الأولى فى نظرية العلم فى الظهور وكان الفصل بين العلم والوجود انما هو فصل تعليمى صرف لاوجود له بالفعل . فالوجود يحيل الى العلم من خلال الحواس والذات العالمة وكأن الذات علم ووجود فى آن واحد . فالجهل المركب اعتقاد جازم غير مطابق وهو ضد العلم فى حين ان الجهل البسيط هو مجرد عدم العلم ، ويقرب منه السهو والغفلة والذهول والنسيان . ويظهر العلم أيضا على انه مجموعة من الاعتقادات ينقسم الى ظن ويقين ، ويبدو العلم وكانه احد صفات الوجود . وتظهر معظم مسائل نظرية العلم من جديد ، حد العلم هل هو سلبى أم ايجابى ، تعلقه بمعلوم أو بمعلومين ، اجمال المعلوم ، تغاير المعلوم ، العلم الضرورى والعلم الاستدلالى ، اجتماع الأضداد ، هل

---

(٢٣٤) الرأى الاول لابى الحسن الباهلى والثانى للقاضى وامام الحرمين . والخلاف متفرع من تفسير العلم عند الرازى .

(٢٣٥) مثلان عند الاشاعرة ، ان اتحد المعلوم ووقته عند الامدى .

(٢٣٦) الاثبات أبو هاشم والنفى عند الرازى ، ولا يسميه الامدى معلوما .

المعلوم موجود أو معدوم .. الخ (٢٣٧) . وقد يكون الشيء معلوما من وجه ومجهولا من وجه(٢٣٨) . وقد يعلم الشيء بالفعل ويعلم بالقوة عن طريق اندراج المقدمات مما يسمح بتقسيم العلم الى ضرورى واستدلالى . كما ينقسم العلم الى تفصيلى واجمالى . ثم تفرض القسمة نفسها افتراضا على العلم « الالهى » هل هو اجمالى دون تفصيل وهو ما يجيز الجهل او هل تفصيلى وبالتالى يشارك العلم الانسانى وهو العلم المقرون بالجهل اى العلم المقيد المنفى عن « الله » (٢٣٩) ؟ وهل هذا تحليل علمى أم موقف وجدانى خالص باتهام الانسان بالنقص وتبرئة « الله » عنه ووصفه بصفات الكمال ؟ والعلم اما فعلى كما نتصور أمرا ثم نوجده أو انفعالى كما يوجد امر ثم نتصوره . الفعلى قبل الكثرة ، والانفعالى بعدها . الفعلى قبلى والانفعالى بعدى . وعلم « الله » عند الحكماء فعلى لأنه السبب لوجود الممكنات . علم « الله » قبلى لأنه ليس فى حاجة الى الأشياء . وكأن القبلى أشرف من البعدى ، والاستنباط أكمل من الاستقراء ، وهو تمجيد للعقل عند القدماء . وأحيانا يبدو المتكلمون عقليين مثل الحكماء وأحيانا أخرى حسيين مثل الأصوليين . ولكن تمتاز الصور العقلية عن الخارجية عند الحكماء بأنها غير متمانعة فى الحلول بل متفاوتة تحل الكبيرة محل الصغيرة ، ولا ينمحى الضعيف بالقوى ، ولا يجب زوالها . واذا زالت سهل استرجاعها(٢٤٠) .

وتثار من جديد قضية العلم الضرورى والعلم النظرى ، وهى قسمة العلم الاساسية فى نظرية العلم فى صيغة سؤالين : هل يستند العلم الضرورى الى النظرى ؟ والاجابة بين النفى لاقتضائه توقف الضرورى

---

(٢٣٧) المحصل ص ٦٨ — ٧٢ ، وانظر سابقا الفصل الثالث . نظرية العلم .

(٢٣٨) عند القاضى المعلوم غير المجهول ضرورة .

(٢٣٩) جوز القاضى والمعتزلة اثبات العلم الاجمالى لله ومنعه كثير من الاشاعرة وأبو هاشم .

(٢٤٠) المواقف ص ١٤٠ — ١٤٥ .

على النظرى وبين الاثبات . والثانى هل ينقلب العلم الضرورى والنظرى ؟ وتتراوح الاجابة ايضا بين النفى ، والا لجاز الخلوى عن الضرورى وهو محال بالوجدان ، وبين الاثبات لتجانس العلوم أو النفى فى الضرورى الذى هو شرط لكمال العقل والاثبات فيما غير ذلك(٢٤١) . ويجوز انقلاب النظرى الى ضرورى اتفاقا ليس بخلق « الله » علما ضروريا كما يقول الأشاعرة بل لتفاوت الناس فى القدرة على ممارسة الحدس وادراك البداهات . وقد منع المعتزلة هذا الخلق فى العلم « بالله » وصفاته لأن الانسان مكلف به . والفرق بين هذه الموضوعات فى نظرية العلم وفى نظرية الوجود انها فى الأولى مستقرة من حيث البناء والحكم فى حين انها فى الثانية مجرد تساؤلات تثبت ان العلم احد مظاهر الكيفيات النفسية ولا يهم بناؤه ولا احكامه . فاحكام العلم فى نظرية العلم صريحة وهى استحالة انقلاب الضرورى الى نظرى أو استناده اليه والا امتنعت بداهات الحس وأوائل العقول .

كذلك يثار موضوعا الحس والعقل فى نظرية الوجود كما اثيرا من قبل فى نظرية العلم مع هذا الفرق فى الاستخدام بين الحالتين . فادراكات الحواس علم بمتعلقاتها عند الاشعرى . وخالفه الجمهور نظرا لاختلاف العلم عن الرؤية نظرا لخداع الحواس وحدود المعرفة الحسية . وهنا تبدو الأشعرية نظرة حسية للعالم فى الصلة الضرورية بين الحس وموضوع الحس أى بين الادراكات والمدركات . وارتباط البصر بالعلم ارتباط جوهرى ولكن لا يجعلهما متماثلين . فالبصر مصدر لمادة علمية دون أن يكون هو العلم اذ يستطيع العلم بعد ذلك أن يستغنى عن البصر . ويعاد ذكر الفرق بين الانطباع الحسى والادراك فى نظرية الرؤية . فالأول خروج شعاع من الشىء تجاه البصر فى حين ان الثانى مقابلة هذا الشعاع الأول بشعاع من البصر الى الشىء . ومن ثم يتم الادراك كوعى بالمبصر . الشعاعان المتبادلان بين العين والشىء هما فى الحقيقة بين الشعور والشىء . لا يتم الادراك اذن الا بتوجه الأشياء نحو الشعور ، وبتوجه

---

(٢٤١) هذا هو رأى القاضى وامام الحرمين .

الشعور نحو الأشياء . الأول دون الثانى انطباع حسى والثانى دون الأول وعى فارغ بلا مضمون . وقد رفض المتكلمون النظرية الضوئية فى الادراك حرصا على تفسير صفات السمع والبصر فى « الله » بلا حاسة أو شئ أو شعاع ، وكأن الفكر الدينى عامل محدد للفكر العلمى ان ايجابا أم سلبا(٢٤٢) .

ومحل العلم الحادث غير متعين عقلا عند الأشاعرة بل يجوز أن يخلقه « الله » فى أى جوهر أراد . ولكن دل النقل على انه القلب (٢٤٣) . وعند الحكماء محل الكليات النفس الناطقة المجردة لبراءتها ومحل الجزئيات المشاعر العشرة الظاهرة والباطنة . فالعلم فى الحس والنفس والعقل ومجموع ذلك كله هو الشعور الذى سماه النقل القلب أو الفؤاد . ولا يمكن ان يخلق « الله » العلم فى الجماد لان شرط العلم حياة الشعور(٢٤٤) . وقد تكون مراتب العقل هى مراتب النفس . وقد تبدو فى العلم كأحد مظاهر الكيفيات النفسانية كمبحث من مباحث الأعراض . وقد تبدو فى النفس كجوهر متصل بالبدن ومقدمة لاثبات الجواهر المفارقة . فعند الحكماء للعقل أربع مراتب : العقل الهيولانى وهو الاستعداد المحض ، قوة بلا فعل ، والعقل بالملكة وهو عقل حادث وظيفته العلم بالضروريات ويحس بالجزئيات ، والعقل بالفعل ، وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات ، والعقل المستفاد تحضر فيه النظريات ولا تغيب عنه . وهى نظرية أسطورية صرفة بعكس نظرية المتكلمين الحسية . فاذا كان

---

(٢٤٢) « والمتكلمون محتاجون الى القدح فى هذا الاحتمال ليمكنهم بيان انه تعالى سميع بصير » المحصل ص ٧٦ — ٧٧ .

(٢٤٣) مثل « ان فى ذلك ذكرى لمن كان له قلب » ، « فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها » ، « أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب اقفالها » .

(٢٤٤) العقل هو العلم ببعض الضروريات عند الاشعرى أى العقل بالملكة وليس العلم بالنظريات لانه مشروط بكمال العقل . وعند الرازى غريزة يتبعها العالم بالضروريات عند سلامة الآلات . فالنائم لم يزل عقله وان لم يكن عالما .

العقل عند المتكلمين مرتبطا بالحس فانه عند الحكماء متعلقا بمصدر آخر للعلم من خارج العالم كما هو الحال فى النظرية الاشراقية التى استقرت عند الحكماء من الصوفية وهى صورة شعرية خالصة تقوم على تشبيه الضوء او النقش ، لا تعطى اى دور للحس ولا للعالم الطبيعى وتجعل النفس سلبية خالصة عليها استقبال المعارف ولا تضع فى حسابها اى نقد للمعرفة من جراء النسيان . وهل يمكن للنفس أن تتذكر كل شىء مادامت فى جلباب البدن ؟ ولكن بالاضافة الى نظرية المتكلمين الحسية ونظرية الحكماء الأسطورية هناك نظرية الأصوليين العملية السلوكية . فالعقل مناط التكليف اجماعا ، والنظر واجب عقلا وشرعا واجماعا(٢٤٥) .

٣ — **الارادة** : والارادة عند المعتزلة هو اعتقاد النفع أو ظنه . وقيل ميل يتبع ذلك وهو مغاير للعلم . هى ميل نفسى نحو جلب نفع أو دفع ضرر ومن ثم فهى فى حاجة الى مرجح ، وهى عند الأشاعرة غير مشروطة باعتقاد النفع أو الميل اليه ، هى استواء الطرفين دون ما حاجة الى مرجح مثل الهارب من السبع على مسافتين متساويتين ، والعطشان الذى لديه قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه ، والجائع الذى لديه رغيفان ، وهو مستحيل انسانيا اذ يبطل السلوك وتتوقف الحياة بلا دافع أو مرجح(٢٤٦) . والارادة مغايرة للشهوة لأنها تتعلق بنفسها دون الشهوة . كما انها قد تكون للكريه مثل الدواء دون أن تشتهيه بل تتنفر عنها . وهى فى نفس الوقت غير التمنى لأنها تتعلق بمقدور مقارن حاضر أو مستقبل غير محال أو ماض ، ثم تثار عدة قضايا أخرى تخرج عن نطاق هذا الوصف المادى الى الارادة الى وصف تأملى خالص ثم الى فكر دينى صريح مثل : هل ارادة الشىء كراهة لضده ؟ الحقيقة أن أمور

---

(٢٤٥) المواقف ص ١٤٥ — ١٤٨ ، طوالع الانوار ص ٩٧ ، اصول الدين ص ٤٥ .

(٢٤٦) فى التراث الغربى استعمل « بيوريدان » من فلاسفة القرن الرابع عشر نفس الأمثلة لبيان استحالة حرية استواء الطرفين بلا مرجح . ولكننا لا نحيل الى هذا التراث نظرا لانه موضوع لقسم الثانى من « التراث والتجديد » وهو « موقفنا من التراث الغربى » .

الحياة ليس فيها تضاد عقلى . فقد يريد الانسان الشيء ولا يكره ضده . فالتحليل العقلى والقلب المنطقى شيء والموقف الوجودى شيء آخر . كما تثار عدة مسائل أخرى عقلية نظرية صرفة تفقد دلالتهـا على المستوى المادى مثل : هل ارادة الضدين ذاتية أم موضوعية ؟ او تثار قضية حرية الأفعال كاستباق للموضوع الذى سيتأسس فيما بعد فى نظرية الأفعال أو فى أصل العدل . ثم تبدأ التساؤلات تتطور شيئا فشيئا حتى تخرج من التحليل المادى للارادة الى التأملات الدينية الخالصة مثل أن الإرادة تفيد متعلقها صفة ، للفعل طاعة ومعصية ، وللقول أمر وتهديد وذلك لربط الارادة بالفعل والفعل بالصفة وعدم الاقتصار على الميل أو الاعتقاد بالنفع وبالتالى دخول حكم القيمة على حكم الواقع (٢٤٧) . ومثل تساؤل : هل تسلسل الارادات الى الوراء للحصول على ارادة أولى ضرورية ؟ وهنا يتم الخروج عن الإرادة الانسانية الى الارادة « الالهية » . والعرض موضوع البحث هى الارادة الانسانية . أما الارادة القديمة التى توجب المراد اتفاقا فهى مجرد افتراض عقلى يتغلب على مصاعب الارادة الانسانية « الحادثة » ويتخلى عن ضعفها ووهنها ويقلب الضعف قوة والوهن عزما . فى حين أنه يجوز ايجاب الارادة الحادثة للمراد اذا كانت قصدا الى الفعل . فالقصد يتقدم على الفعل قبل العزم والجزم . وبالتالى يسترد المعتزلة للانسان ما سلبه الأشاعرة منه وأعطوه لغيره وهو « الله »(٢٤٨) .

٤ — **القدرة :** والقدرة تعادل العلم فى الأهمية فى الكيفيات النفسانية . وهى صفة تؤثر وفق الارادة فخرج ما لا يؤثر كالعلم وما لا يؤثر لا على وفق الارادة كالطبيعة . القدرة هى قوة الارادة . القدرة هى القوة ، والارادة هى التنفيذ والتحقيق . هى عند البعض سلامة البنية عن الآفات وعند آخرين بعض القادر وقيل بعض المقدور حيث يصعب التفرقة بين القدرة كذات والقدرة كموضوع اى بين الارادة والفعل . وتنقسم

---

(٢٤٧) هذا هو موقف القاضى وأبى عبد الله البصرى ، المواقف ص ١٤٨ — ١٥٠ ، المحصل ص ٧٤ — ٧٥ .

(٢٤٨) هذا هو موقف النظام .

الافعال المقدورة الى ما يحتاج الى آلة والى ما لا يحتاج . فالقدرة اوسع واعم واشمل من آلات التنفيذ اليد او اللسان . والقدرة غير المزاج . فالمزاج من الكيفيات المحسوسة بينما القدرة من الكيفيات النفسانية . وقد يمانع المزاج القدرة اذن ان بالقدرة ارادة وروية وقصد وغائية وهدف وعلم فى حين ان المزاج اقرب الى الخلقة والهوى . والقوة تقال للقدرة لانها جنسها ، وهو مبدأ التغير فى آخر . واخيرا الخلق ملكة تصدر عنها الأفعال بلا روية ، وتنقسم الى فضيلة ورذيلة ، الفضيلة الوسط والملكة الأطراف ، وهو مغاير للقدرة لأنه طبيعة وفطرة اى قوة طبيعية وليست لا ارادية . والعزم هو جزم الارادة بعد التردد ، اى هى الارادة الحاسمة المنفذة . وطريقة اثباتها الوجدان اذ يشعر بها كل انسان من نفسه . وقد تثبت عندما ياتى الفعل من بعض دون البعض الآخر فيظهر الفرق بين القدرة والعجز(٢٤٩) . وقد تثبت عند العلم بصحة الشخص . والحقيقة ان القدرة احساس بديهى يدركه كل انسان بوجدانه حتى عند وجود الموانع التى تسبب العجز الطارىء فاذا سألنا : هل المقدور تابع للعلم ام للارادة ؟ نجد انها نفس المسألة التى عرض لها الحكماء بالنسبة الى الخلق : هل الخلق بالعلم ضرورة ام بالارادة اختيارا ؟ واصلها مسألة فى القدرة الانسانية ثم تعميمها واطلاقها ورفعها الى مستوى خارج عن النطاق الانسانى . المقدور تابع للارادة عند المعتزلة لأنها حقيقة القدرة ولا يكون تابعا للعلم لأن صاحب الملكة يصدر عنه افعال لا يقصدها . والعلم بذاته المبنى على تصديق يتحول بالضرورة الى فعل متجاوزا القدرة على خلاف العلم الأقل تصديقا واقتناعا فانه فى حاجة الى القدرة . وقد توصل المعتزلة فى فروعهم على القدرة الى « عتبة الجهد » اى الى آخر حد يمكن للقدرة ان تتحمله وذلك فى عدة تساؤلات مثل : هل من يتمكن من حمل مائة وزن ويعجز عن حمل مائة اخرى يقال له عاجز ؟ كل قدرة لها حد او عتبة لا تتجاوزها . وهذا لا يتنافى مع اصل القول بتعلق القدرة بجميع المقدورات . ومثل : اذا حمل شخصان مائتى وزن هل تم الحمل بقدرة كل واحد مما يلزم اجتماع قادرين على مقدور واحد ام بقدرة

---

(٢٤٩) ياتى الفعل من البعض دون البعض عند الهمدانى من المعتزلة، والعلم بصحة الشخص عند الجبائى .

مشتركة ؟ والاجابة بطبيعة الحال بالقدرة المشتركة لأن اجتماع مقدورين ممكن اذا كانت القدرة مشتركة بين قدرتين انسانيتين كما هو الحال فى العمل الجماعى وليس بين قدرتين غير متكافئتين حيث تبتلع القدرة الكبرى القدرة الصغرى كما هو الحال بين القدرة « الالهية » والقدرة الانسانية .

ولكن هل تغيب القدرة فى ساعة المنع أو العجز أو النوم ؟ هل الممنوع عن الفعل قادر عليه ؟ منعه الأشاعرة اذ أن القدرة مع الفعل « والله » لم يخلق القدرة دون ما حاجة الى ضد . وجوزه المعتزلة لأن العجز يضاد القدرة والمنع المقدور وجوديا مضاد للمقدور . والحقيقة أن العجز والمنع من الطوارىء والقدرة هى الأساس ليست بخلق خارجى بل بفعل داخلى وباحساس وجدانى بديهى وبتمسك بحقوق الانسان وبحقه فى الفعل وبادائه لرسالته . العجز عرض مضاد للقدرة أو عدم القدرة أو نفى للعرض(٢٥٠) . فالقدرة هى الأساس والعجز طارىء عليها . اما عجز المتحدى عن معارضة القرآن فهى قدرة نسبية على التحدى والخلق والابداع وليست عجزا الا عند من قال بصرف الدواعى ومن جعل فعل « الله » مسببا لعجز ، وارادة « الله » نفيا للارادة الانسانية فيقضى على تكافؤ الفرص منذ البداية من أجل ممارسة التحدى والاتيان بالخلق المشابه . وهل النوم ضد القدرة؟ اتفقت المعتزلة وكثير من الاشاعرة على امتناع صدور الأفعال المتقنة المقصودة من النائم وجواز القليلة منها بالتجربة . اما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين عامة والمعتزلة خاصة لفقد شرائط الادراك ، وعند الأشاعرة لخلاف العادة . ولم يثبتها الا بعض الأشاعرة وهو ما ساد فى وجداننا القومى الآن(٢٥١) . وعند الحكماء يوجد المدرك فى النوم فى الحس المشترك يرد على النفس من العقل الفعال ثم يلبسه خيال الصور أو يرد عليه من الخيال مما ارتسم فيه من اليقظة . فمن دام

---

(٢٥٠) العجز عند ابى هاشم هو عدم المقدرة وعند الاصم من حيث نفيه للاعراض . والاجتماع بمنع التحريك عند الجبائى وهو فرع أن المعدوم مقدور مع أنه قد يجوز الاجتماع التحريك أكثر مما تجوزه القدرة الواحدة كما هو الحال فى العمل الجماعى .

(٢٥١) ومنعه من الاشاعرة الاستاذ والاسفراينى .

فى فكره شىء رآه فى منامه ، وذلك موضوع تفسير الأحلام فى علم النفس . وللمعتزلة عدة فروع على هذا الأصل منها : هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته ؟ جوزه البعض على الاطلاق وجوزه البعض الآخر عند المانع ومنعه عند عدمه فى المباشر دون التولد(٢٥٢) . فالانسان مهما كان عاجزا فانه قادر على فعل شىء سواء كان مباشرا او توليدا . لا يوجد اذن عجز مطلق . ومثل : هل الترك عدم فعل المقدور ؟ قيل ان كان قصدا يتعلق به الذم . وقيل انه من افعال القلوب ، وقيل انه فعل الضد لانه مقدور والعدم مستمر . والحقيقة ان الترك عدم فعل المقدور وليس العجز عن الفعل .

والى هذا الحد يغلب الفكر العلمى فى تحليل القدرة على الفكر الدينى . ولكن تظهر عدة تساؤلات كى تعطى الغلبة للفكر الدينى على الفكر العلمى مثل : هل يجوز مقدور بين قادرين ؟ بطبيعة الحال جوزته الأشاعرة مطلقا لأن قدرة العبد غير مؤثرة مع شمول قدرة « الله »(٢٥٣) . ومنه المعتزلة لامتناع قدرة غير مؤثرة . واتفق الأشاعرة على امتناع قدرتين مؤثرتين وقدرتين كاسبتين لأن الكسب هو خلق « الله » للقدرة الحادثة . وقد نفى البعض القدرة الحادثة تماما وقال بالجبر وهى مكابرة لأن هناك فرقا بين الصاعد بالاختيار والهابط بالضرورة(٢٥٤) . والحقيقة أن هذه مسألة ستأتى فى موضوع خلق الأفعال ولا تدخل فى المقدمات النظرية العامة التى تحاول وضع أوليات للفكر والوجود دون أن تدخل بعد فى موضوع العقائد . ومع ذلك ، وفى هذا الوقت المبكر فى تحليل القدرة كأحد الكيفيات النفسانية يظهر الصراع بين نظريتى الجبر والكسب من ناحية وحرية الأفعال من ناحية اخرى نظرا لاستحالة تعلق مقدور بين قادين . فالجبر يضحى بقدرة الانسان لاثبات قدرة « الله » . ويحاول الكسب ادخال قدرة الانسان فى الحساب ولكنه يجعلها مشروطة بقدرة

---

(٢٥٢) جوزه أبو هاشم واتباعه مطلقا وجوزه الجبائى عند المانع .

(٢٥٣) جوزه أبو الحسين البصرى مطلقا .

(٢٥٤) هو القول المشهور لجهم بن صفوان .

« الله » وينفى استقلالها . وتدافع حرية الأفعال وحدهـا عن القـدرة الانسانية بصرف النظر عن أى اعتبار آخر فقدرة الانسان وحريته همـا الأولى بالدفاع . يمكن تعلق المقدور بقادرين انسانيين مثل اشتراك اثنين او اكثر فى عمل واحد فى آن واحد او على فترات وبالتالى يكون العمـل الجماعى مقدورا لأكثر من قدرة ولكنها قدرات على مستوى واحد ، وليست قدرة حادثة وقدرة قديمة أو قدرة نسبية وقدرة مطلقة . ولا تتعلق القدرة بالضدين بل بمقدورين مطلقا عند الأشعرى بناء على ان القدرة مع الفعل بينما تتعلق بجميع مقدوراته عند المعتزلة . وعنـد فريق ثالث قد تتعلق القدرة القائمة بالقلب بجميع متعلقاتها دون الجوارح ، كل واحدة منهـا تتعلق بجميع متعلقاتها اما دون متعلقات الأخرى أو فكل منهـا لا يؤثر فى متعلقات الأخرى نظرا لغياب الأدلة أو تتعلق القدرة القلبية بمتعلقهـا دون العضوية(٢٥٥) . والقدرة هى مجرد القوة على مبدأ الأفعال المختلفة ، نسبتها الى الضدين سواء قبل الفعل . وتطلق ايضا على القوة المشجعة لشرائط التأثير وهى لا تتعلق بضدين فى حال الفعل(٢٥٦) . والحقيقة أن القدرة على عمل الضد ممكنة نظرا من حيث القوة الجسمية ولكنهـا قد تكون مستحيلة من حيث القصد والهدف والغاية والمصلحة . فالقدرة على القتل موجودة جسمانيا ولكنها تعارض الهدف والقصد وهى المحافظـة على الحياة . ولا فرق فى ذلك بين افعال الشعور وافعال الجـوارح ، بين الأفعال الداخلية والأفعال الخارجية(٢٥٧) . ولا يوجد حل نظرى ومقياس مجرد لصدق الآراء بل يوجد وصف القدرة على الفعل فى موقف محـــدد .

وفى موضوع القدرة تبحث عدة مسائل تدخل فى الجبر والاختيار مثل

---

(٢٥٥) هذا هو رأى ابى هاشم الجبائى .

(٢٥٦) القدرة مع الفعل عند الرازى .

(٢٥٧) القدرة على افعـال القلوب معها وعلى افعال الجوارح قبلها عند العـلاف اى أن افعال الشـعور الداخلية تصاحبها القدرة معهـا لا قبلها . هذا فى افعال الشـعور المباشرة الحدسية وليست الارادية التى تتبع الارادة والعزم والتصميم .

حد القدرة بأنها سلامة الاعضاء كما هو الحال عند الاشاعرة أو أنها شيء متحيز يدل على الاختيار كما هو الحال عند المعتزلة ، او بحث صلتها بالفعل هل هى مع الفعل مثل الاشاعرة او قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل ، اى القصد والتحقيق والايقاع مثل المعتزلة . وكذلك العجز هل هو صفة وجودية أم صفة عدمية ؟ وتتم التساؤلات على نحو مادى صرف بتحليل القدرة الانسانية ككيفية نفسانية مع توارى الفكر الدينى الى اقل حجم . فالقدرة مع الفعل لا قبله ولا بعده فى نظرية الكسب الاشعرى المشهورة . وعند المعتزلة قبل الفعل . ومنهم من قال ببقائها حال الفعل . وان لم تكن قدرة عليه فهى شرط البنية . ومنهم من نفاه لأن ايجاد الموجد محال ولأنه يلزم القدرة على الباقى ولأنه يوجب حدوث قدرة « الله » وأنه يلزم تكليف الكافر بالايمان . لا تبقى القدرة غير متعلقة فهى تتعلق بالفعل قبلها وبعدها ، الفاعل فى الأولى يفعل وفى الثانية فعل وفى الثالثة فاعل مفعول (٢٥٨) . وقد تولد القدرة فى محال متفرقة حركات الى جهات مختلفة واما فى محال مجتمعة فلا . وذلك يتوقف على نطاق الفعل يمكن ان يكون فى جهات مختلفة او فى محال مجتمعة اثر محاضرة فى طلاب متفرقين او متجمعين(٢٥٩) .

وبالرغم من أن الكلام لا يدخل ضمن الكيفيات النفسانية بل ضمن الكيفيات المحسوسة نظرا لارتباطه بالسمع ، الأصوات والحروف ، الا انه يشار اليه كملحق للكيفيات النفسانية نظرا لأنه ايضا كلام نفسانى اى معان فى الشعور قبل ان تتخارج الى اصوات وحروف . وقبل أن يتحول الى صفة مطلقة لذات مشخصة فى التوحيد ، كما تظهر بعض الكيفيات النفسية الأخرى المتصلة بالارادة مثل المحبة وقيل هى الارادة ، محبة « الله » لنا ارادته لكرامتنا ، ومحبتنا « لله » ارادتنا لطاعته . فالمحبة

---

(٢٥٨) الفاعل فى الحالة الاولى يفعل وفى الثانية فعل عند الجبائى، وسيفعل فى الاولى ، والثانية يفعل عند ابنه ، ويفعل مطلقا عند ابن المعتمر .

(٢٥٩) انظر الموضوع كله فى المواقف ص ١٥٠ — ١٥٧ ، المحصل ص ٧٢ — ٧٤ ، أصول الدين ص ٤٤ — ٤٦ .

عاطفة . وكذلك الرضا وهو الارادة عند المعتزلة وترك الاعتراض عند الأشاعرة . وكلاهما جانبان للارادة المعارضة والتسليم ، فالرضا فعل وليس ترك فعل ، ايجاب وليس سلبا (٢٦٠) . وعلى هذا النحو يمكن الاستمرار فى تصنيف العواطف والانفعالات الانسانية حول الكيفيات النفسية وبالتالى تمحى التفرقة الأولى بين الانفعاليات والانفعالات .

٥ — **بقية الكيفيات النفسانية** : يذكر القدماء منها ما يكون أدخل الى الحالات الجسمية منها الى الكيفيات النفسانية مثل اللذة والألم ، والصحة والمرض ، وترك العواطف والانفعالات الانسانية وهو ما عرضه الصوفية فى الأحوال والمقامات ، وما عرض له الحكماء باسم انفعالات النفس أو قوى النفس أو فضائل النفس .

فاللذة والألم بديهيان يشعر كل انسان بهما . لذلك لا يعرفان . قيل اللذة ادراك الملائم ، والملائم كمال الشيء . وعند بعض الأطباء لا توجد لذة بل يوجد فقط دفع الألم(٢٦١) . واللذة والألم صفتان مختلف فى نسبتهما الى الذات المشخصة لوضوح أساسها الانسانى الخالص وما بهما من نقص وعيب وسلب وعدم . ولكن لما ظهر الانسان داخل الكيفيات فقد ظهر بكل ابعاده النفسية والجسمية ، الحسية الانفعالية .

اما الصحة والمرض ، فالصحة ملكة او حالة تصدر عنها الأفعال من الموضوع تنطبق على الحيوان وعلى الانسان . هى كيفية للبدن فى مقابل المرض ، حالتان له مثل اللذة والألم(٢٦٢) . ويظل السؤال لم التوقف عند هذا الحد فى الكيفيات النفسية ؟ أين الاحترام والتبجيل ، الفرح

---

(٢٦٠) المواقف ص ١٥٧ ، المحصل ص ٧٥ .

(٢٦١) هو ابن زكريا الرازى الطبيب .

(٢٦٢) المواقف ص ١٥٨ — ١٦٠ ، أصول الدين ص ٤٥ . والمباحث كلها ابتداء من هنا حتى آخر مبحث الجواهر اصبحت بلا دلالة عند المحدثين دون تطوير لهذا الموقف الذى لا يظهر الا فى حذف هذه الاجزاء من المقرر حسب منهج ٩٣٦ لقانون رقم ١٣٦ المواقف ص ١٥٦ .

والحزن . القبض والبسط ، الخوف والرجاء الى آخر ما قاله الصوفية والحكماء فى انفعالات الحس او حالات الوجدان أو فضائل النفس ؟ لقد بدات الكيفيات تاخذ طابعا حسيا ماديا مما كان يؤهل لتاسيس علم النفس « الفيزيقى » والانتقال من دراسة النفس الى البدن كما هو واضح فى اللذة والالم وفى الصحة والمرض . ولكن يبدو أن الفكر الدينى أوقف الاتجاه حتى يستطيع بعد ذلك رفع هذه الكيفيات النفسانية الى درجة الصفات المطلقة للذات المشخصة . وهل يمكن اعادة التصنيف والاختيار بين هذه الكيفيات النفسانية دون حد أدنى ودون حد أعلى خاصة لو كانت النية اسقاطها على الذات المشخصة واستعمالها لوصفها قياسا للغائب على الشاهد ؟ ولقد بدأت باقى الكيفيات النفسانية فى صورة ثنائية متعارضة مما كان يؤهل الى البحث عن الأسس الاجتماعية للحالات النفسية . فاللذة والالم ، والصحة والمرض تشير الى أوضاع اجتماعية ، اوضاع الترف والفقر ، النعيم والبؤس ، البطنة والجوع ، التخمة والشظف ، أمراض الوفرة وأمراض الحرمان . وهو ما لم يتم فى الكيفيات النفسانية الأولى . فقد ظهرت الحياة دون الموت ، والعلم دون الجهل ، والارادة دون الوهن ، والقدرة دون العجز وكأن صحوة المثال جعلت المتكلم ينسى الواقع وبالتالى يعجز عن قياس المسافة بين الواقع والمثال .

(ج) **الكيفيات الكمية** : قد يبدو التعبير متناقضا فالكيفيات لا تكون كمية والكميات لا تكون كيفية نظرا للتقابل التقليدى بين الكيف والكم . ومع ذلك فالكيفيات الكمية تمثل مرحلة انتقال من الكيفيات المحسوسة والنفسانية الى النسبة والاضافة اللذين يبدو فيهما اجتماع عرضى الكم والكيف معا لحقا بالكم واستردادا له . وهى باختصار الكيفيات التى تعرض للكم اما وحدها فتكون المنفصلة كالزوجية والفردية أو المتصلة مثل التثليث والتربيع واما مع غيرها كالحلقة والزاوية . ويعتمد القدماء على تعريفات المهندسين للخط والدائرة والكرة والاسطوانة والمخروط . هل يعنى ذلك أن المفاهيم الرياضية فى الحساب والهندسة هى نموذج الكيفيات الكمية . أى حال الاعداد والأشكال ؟ وأيهما اقرب لها مباحث الكيف مع المحسوسات والنفسانيات أم مباحث الكم مع العدد والمقدار والزمان والمكان ؟ ولماذا هذا الاقتضاب التام فيها بالمقارنة الى الكيفيات المحسوسة

والنفسانية ؟ هل يفقد الصورى دلالته الى هذا الحد ؟(٢٦٣) .

(د) **الكيفيات الاستعدادية** : وقد يبدو التعبير اكثر قبولا من التعبير السابق وذلك لأن الاستعداد كيف وليس كما . وهى مثل القبول ويسمى ضعفا أو ميلا أو تأثرا أو الدفع ويسمى قوة . القبول من الملاءمة والدفع من المنافرة ، وهذا بخلاف قوة الفعل . يبدو أن الكيفيات الاستعدادية أقل بكثير مما يمكن أن تكون . فهى التى توصل التهيؤ والامكانية والتحقق وكأن المحسوسات والنفسانيات والكيفيات الكمية ما هى الا مقدمات لاعداد النفس وتهيئتها الى شىء . ولذلك تبدو مباحث الكيف مفلطحة للغاية فى المحسوسات والنفسانيات ومضمرة للغاية فى الكيفيات الكمية والاستعدادية أى فى التعامل مع صور الأشياء وفى اعداد النفس . وهل هى القبول والدفع فقط أم هناك الاقدام والاحجام وغيرها ؟ وما صلتها بالعواطف والانفعالات ؟ وما عددها وما تصنيفها ؟ هل هى فطرية أم مكتسبة ؟ هل هى حالات أم ملكات ؟ هل فقدت دلالتها بالنسبة للفكر الدينى ؟ هل أحجم الفكر العلمى من الدخول فى الفكر الرياضى فى الكيفيات الكمية وفى علم النفس فى الكيفيات الاستعدادية ؟ هل يمكن للفكر المتوقف فى هذه المقدمات النظرية أن يستعيد نشاطه ويستأنف تقدمه (٢٦٤) ؟

٤ — **النسبة** : وبعد الكم والكيف تأتى النسبة . وتأتى وحدها عند القدماء فى صيغة الجمع « النسب » فى حين أن الكم والكيف والإضافة فى صيغة المفرد . والنسب من الاعراض لأنها متغيرة . وهى أقرب الى مباحث الكم لانها تشمل الأكوان على مصطلح المتكلمين والأين على مصطلح الحكماء ، وبالتالى فهى اقرب الى المكان ، وهو من مباحث الكم كالعدد والمقدار والزمان . والأين أكبر من مبحث الأكوان مما يدل على انتشار المكان على الأكوان وامتداد أقوال الحكماء على أقوال المتكلمين(٢٦٥) .

---

(٢٦٣) المواقف ص ١٦٠ — ١٦١ ، طوالع الانوار ص ١٠٠ .

(٢٦٤) المواقف ص ١٦١ ، طوالع الانوار ص ١٠٠ .

(٢٦٥) فى المواقف ، الاكوان ص ١٦١ — ١٦٧ (٦ ص) . والاين ص ١٦٧ — ١٧٧ (١٠ ص) .

يتحدث المتكلمون عن الاكوان ويعنون بها الجواهر فى حين يتحدث الحكماء عن الاين ويعنون به الحركة . لذلك ارتبطت المباحث والنسبة ايضا بمبحث الجواهر لانها تتعلق باعراض الأجسام مثل الحركة والسكون والمماسة والمجاورة ، والاجتماع والافتراق والتأليف . كما انها ترتبط بالكيفيات المحسوسة فى الملموسات واعتماد اليد ومقاومة الأشياء لهـا . ومن ثم ارتبطت الاكوان بالكيفيات المحسوسة لأنها مدركة حسيا عن طريق البصر او اللمس .

وقد اثبت الحكماء المقولات النسبية وانكرها المتكلمون الا الأين لعدة وجوه : منها انها لو وجدت لزم التسلسل لأن محلها يتصف بها ، ووجودها اليه نسبة لأن اجزاء الزمان بعضها لبعض نسبة . ولو وجدت لوجدت الاضافة وهى لا تتحقق الا بوجود المتنسبين فيوجد التقدم والتأخر معا . ولو وجدت لزم اتصاف البارى بالحوادث لأن له مع كل حادث اضافة بانه موجود معه وقبله ، بانه متقدم عليه وبعده لانه متأخر عنه(٢٦٦) . والحقيقة أن الاضافة للأشياء ونسبتها فيما بينها ليست من الذات المشخصة التى هى حتى الآن افتراض خالص او ايمان صرف ، وبالتالى فلا خوف

---

(٢٦٦) اثبتهما ضرار بن عمرو والتزم التسلسل ومن ثم اثبت اعراضا غير متناهية . وقد اختلف المعتزلة بناء على أصولهم ، المواقف ص ١٦٦ — ١٦٧ . ولهم شبه فى ان الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ، الشامل ص ٤٣٩ — ٤٣٣ ، وعند أكثر اهل النظر ان الحركة غير السكون مقالات ج ٢ ، ص ٢٢ ، الشامل ص ٤٤ — ٤٤٧ ، واذا كان الجبائى يرى ان الحركة والسكون أكوان ، مقالات ج ٢ ، ص ٢٠ — ٢٢ ، ص ٤١ (فى حالة خلق « الله » له ساكنا) الشامل ص ٤٨٥ — ٤٨٦ فعند أبى الهذيل الحركات والسكون غير الاكوان والمماسات ، الشامل ص ٤٢٩ — ٤٣١ . الحركة والسكون مدركات بالبصر واللمس والتأليف ملموس ومبصر عند الجبائى ، وهو مختلف لديه باختلاف الاشكال وقد يقع مباشرا . وقد يتولد التأليف من مجاورة الرطب لليابس دون ان يكونا شرطين له عند أكثر المعتزلة . واذا كان هناك اتفاق على بقاء الاعراض عند المعتزلة فان الاختلاف فى بقاء الحركة . نفاها الجبائى وأكثر المعتزلة . واثبت أبو هاشم واكثر المعتزلة بقاء السكون واستثنى الجبائى صورتين ، المواقف ص ١٦٦ — ١٦٧ ، أصول الدين ص ٤٠ — ٤١ ، طوالع الانوار ص ١٠١ الدر النضيد ص ١٤٠ .

عليها من الحوادث لانها لا صلة لها بالعالم . واحتج الحكمـاء بأن كون السماء فوق الأرض ومقابلة الشمس لوجه الأرض تعلم ضرورة . وتنفى ادلة المتكلمين وجود النسب فى الخارج وتجعلها مجرد وجود فى العقـل من وضع الذهن ومن نسيج الشعور لما كان الانسان بؤرة للعلاقات بينه وبين الأشياء وبينه وبين الآخرين .

والسؤال الآن هل هناك دلالات دينية لهذه الموضوعات ؟ هل تكشف ايضا عن الصراع بين الفكر والدين ؟ .

ويدخل فى مباحث الأكوان عند المتكلمين مواضيع الحركة والسكون والتاليف والمجاورة والممارسة والمباينة والافتراق وكرد فعل عليها تظهر مفاهيم الكون والطفرة والتولد كتصورات بديلة للحركة والسكون ، وكأن هناك تصورين للاكوان تصور كمى للاجزاء وتصـور كيفى للكليـات . فما هى الأكوان ؟ ان حصول الجوهر فى الخير معلل بصفة قائمة بالجوهر يسمى بالكائنية والصفة التى هى علتها تسمى بالكون . منعه البعض اما لوقوع فى الدور واما لأن الحصول فى الحيز المخصوص من خلق « الله » وكأن « الله » يتدخل فى تكوين الأشياء وكينونتها وسكنها فى المكان(٢٦٧) ! والأكوان اربعة . لأن الحصول فى الحيز اما أن يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر أولا . والثانى ان كان مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر فحركة . السكون حصول ثان فى حيز أول ، والحركة حصول أول فى حيز ثان . واما القسم الاول فان كان بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين الآخر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع . والاجتماع واحد والافتراق مختلف لأن منه قرب وبعد ومجـاورة . واذا تحرك الاختلاف فانه ياخذ صورتين : الاولى اذا تحرك الجسم تحرك الجوهر الظـاهر منه اتفاقا ثم اختلف فى المتوسط المباين . والثـانى اذا كان الجوهر مستقرا فى مكانه وتحرك عليه آخر بحيث تتبدل المحاذاة

---

(٢٦٧) منعه الرازى لوقوع الدور ، ومنعه الايجى لان الحصـول فى الحيز المخصوص من خلق الله .

فالمستقر يتحرك . ثم يتغير موضوع الحركة والسكون الى موضوع التاليف والمجاورة والماسة وذلك لأن كل جوهر فرد محفوف بستة جواهر اخرى من جهاته الست . فالجوهر الفرد له ست ممارسات وست مباينات ، وقد منع ذلك بعض المتكلمين . التاليف والمجاورة اذن جائزان . ثم وقع الاختلاف : هل المجاورة غير الكون ؟ هل التاليف والماسة غير المجاورة ؟ هل المجاورة واحدة بينما يتحد التاليف والماسة ؟ هل المجاورة تاليف ؟ هل الماسة نفس المجاورة ام متعددان ؟ هل يتغير الكون اذا تعرض لماسات ومجاورات ؟ هل المتوسط من الجوهرين كلما قرب من أحدهما بعد عن الآخر ؟ هل يقال للجوهر اذا ماس من جهة انه مباين من الجهة الاخرى ؟ هل تجوز المباينة والافتراق فى جملة جواهر العالم ؟ هل يطلق القول بتضاد الأكوان عند من لم يجعل الماسة كونا ؟ بل تصبح الاسئلة نظرية خالصة مثل : ماذا تعنى الحركة والسكون ؟ هل يحلان فى الجسم ؟ هل هما فى المكان الأول والثانى ؟ هل يكون الساكن فى حالة سكونه متحركا بوجه من الوجوه ؟(٢٦٨) . وما دلالة هذه التساؤلات كلها ؟ وهل تكشف عن الصراع الدائم بين الفكر الدينى والفكر العلمى ؟ هل هو فكر علمى خالص بعد أن تـوارى الفكر الدينى الى اقل حجم له ؟ هل يختفى الفكر الالهى أولا بالفكر الميتافيزيقى ثم يختفى الفكر الميتافيزيقى ثانيا بالفكر العلمى ؟(٢٦٩) . هل الفكر العلمى الخالص دلالة على التوحيد ؟ هل

---

(٢٦٨) عند الاشعرى والمعتزلة المجاورة غير الكون . وعند الاشعرى وحده المجاورة واحدة فى حين يتعدد التاليف والماسة . وعند المعتزلة المجاورة بين الرطب واليابس تاليف . وفى راى الاستاذ الماسة نفس المجاورة ومتعددتان ضرورة . وعند القاضى لا يتغير الكون اذا تعرض لمسات ومجاورات . مقالات ج ٢ ، ص ٤١ ، المواقف ص ١٦٢ — ١٦٧ ، الشامل ص ٤٢٧ ، ص ٤٢٩ — ٤٤٧ .

(٢٦٩) مثلا عندما يقال ان الترك معنى لأن كل من دون « الله » ترك وبالتالى يخطىء من يجعل الترك لا معنى الفصل ج ٥ ، ص ١٢٨ — ١٢٩ ، كما يبدو أن الدافع لانكار الاعراض راجع الى ان «الله» لا شىء معه ولا شىء يدخل فى نفسه معه ، المحصل ص ٥٨ — ٦٨ ، طوالع الأنوار ص ١٠٠ ، وقد يستعمل الفكر العلمى لفهم موضوعات الفكر الدينى . فعند ابى على

الفكر العلمى نفسه هو الفكر الدينى وبالتالى يكون التوحيد هو الطبيعة كموضوع ومنهج ونتيجة ؟ فاذا كان للرد بالايجاب يكون الفكر العلمى تأصيلاللفكر الدينى وتطويرا له ، ويكون الفكر الدينى مقدمة للفكر العلمى وجزءا من تاريخه واحد مراحله التاريخية . ونكون باسقاطنا الفكر العلمى كلية ودعوتنا الى الفكر الدينى بل والى الفكر « اللاهوتى » المشخص قد عدنا الى الوراء ، وانتهينا الى حيث كنا فى البداية ، وتكون الحضارة قد ادت دورتها وعدنا من جديد كما بدأنا الى نقطة الصفر الأولى .

وبالاضافة الى النظرية الآلية للأجزاء مداخلة ومجاورة ومماسة ، اجتماعا وافتراقا بل وتاليفا حتى دراسة افعال القلوب من الارادات والكراهات والعلوم والنظر ظهرت نظرية حيوية أخرى للاجسام تقوم على الكمون والطفرة والظهور تتحدى الفكر الدينى فى نظرية « الخلق من عدم » والذى انتهى بدوره الى اتهامها بالدهرية وانكار الخلق مع انها تصور جديد للخلق وهو التخلق الذاتى . « فالله » خلق الأشياء دفعة واحدة واكمن بعضها فى بعض أصلا وهو ملاحظ فى ظواهر الحياة مما أدى الى اعتراف الفقهاء بها اعتمادا على الحسّ والمشاهدة ومجرى العادات(٢٧٠) . واثبات الطفرة يؤدى الى انكار الجزء الذى لا يتجزأ

= الجبائى وابنه أبو هاشم ان « الله » اذا اراد أن يفنى العالم خلق عرضا لا فى محل أفنى به الأجسام والجواهر ولا يصح فى قدرة « الله » أن يفنى بعض الجواهر مع بقاء بعضها وقد خلقها تفاريق ولا يقدر على افنائها تفارق . الفرق ص ١٨٤ ، الشامل ص ١٦١ — ١٦٢ .

(٢٧٠) هذه هى نظرية النظام المشهورة والتى يؤيدها ابن حزم فى الحياة وليس فى الجماد . الفصل جـ ٥ ، ص ١٣٤ — ١٣٨ . وقد أيدها الاسكافى أيضا فى الجماد فالنار كامنة فى الحطب ، ونفاها الأصم وأبو الهذيل والسكاك ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣ — ٢٤ ، الفرق ص ١٣١ ، ص ١٤٢ ، ص ١٩٨ الملل والنحل جـ ١ ، ص ٨٣ — ٨٤ ، الانتصار ص ١٣٢ ص ١٣٢ ، الفصل جـ ٥ ، ص ١٢٧ — ١٢٨ ، الشامل ص ٤٣٤ — ٤٣٦ مقالات جـ ١ ، ص ١٢٦ ، ص ١٨ — ١٩ .

الذى يقوم عليه التصور الآلى الأول . وفى حقيقة الأمر ان اثبات الكمون والطفرة يساعد على الخلق والابداع ومعرفة المراحل والاحساس بالتاريخ والشعور بالزمان واخذ رؤية مستقبلية غائية بدلا من النظر الى الماضى والتقدم الى الوراء . يمكن أن يكون الكمون والطفرة جزءا من الثقافة الوطنية للشعوب النامية اذا كان ينقصها الحركة والتغير ويعوزها التخطيط المتصل القائم على التسلسل والرؤية المستقبلية والاحساس بالمراحل ، وتساعدها على الابداع الذاتى . كما انها تساعد الفكر العلمى الآلى فى الشعوب الصناعية على تجاوز الآلية وحتمية الطبيعة والتحليل الكمى الى مزيد من التحليل الكيفى والتمييز بين المستويات دون أن تنقلب الى ضدها وتتحول الى اشراقات صوفية فى النفس وفى الطبيعة ومن ثم يتحول العلم الى تصوف بتحويل المادة الى روح ، والديمومة الى انقطاع .

وتعادل مباحث الحكماء فى الأين مباحث المتكلمين فى الأكوان ، فكلاهما مبحث فى الحركة . والحركة عند الحكماء كمال اول بالقوة من حيث هو بالقوة . وهو تعريف يقوم على اسقاط وجدانيات من لفظ كمال أول كمقولة دينية اخلاقية . ويتضح ذلك ايضا من تعريفهم للنفس بانها كمال اول . تعريف الأين اذن اسقاط من تعريف النفس على الطبيعة ، ومن الذات على الموضوع ، وهو ما يشير اليه الحكماء بحديثهم عن وظيفة التوهم . وللحركة معنيان . الأول التوجه وهو كيفية بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدا والمنتهى . والثانى الأمر الممتد من اول المسافة الى آخرها ولا وجود له الا فى التوهم . كل هذه التقسيمات اذن من صنع الفكر المثالى وريث الفكر الدينى قبل أن يتحول الى فكر علمى . ومقولات الحركة اربع . الأولى الكم وهو التخلخل وضده التكاثف ، والنمو وعكسه الذبول . والثانية الكيف والحركة فيه تسمى استحالة ، والثالثة الوضع مثل حركة الفلك ، والرابعة الأين وهو النقلة التى يسميها المتكلم حركة . وباقى المقولات لا تقع فيها الحركة مثل الجوهر والمضاف والملك والمتى وان يفعل وان ينفعل . فالجوهر تتبدل صورته ، والمضاف طبيعة غير مستقلة ، والمتى وجود الجسم فيه يتبع الحركة وكذا الملك ، وأن يفعل وأن ينفعل اثبت البعض فيهما حركة . وفى حقيقة الأمر ان الجوهر مبحث خاص والمضاف مع الملك احد اقسام الأعراض بعد النسبة ،

والمتى أى الزمان دخل فى الكم مع العدد والمقدار والمكان . أما ان يفعل وأن ينفعل فهو جزء من مباحث الكيف فى الكيفيات الاستعدادية . ومن ثم توضع مقولة الأين موضع الصدارة وتتفاوت المقولات الأخرى بين الاثبات والانكار اذ يتداخل الأين والمكان والحركة والسكون والقوة والفعل والكمال الأول والكمال الثانى معا لتكون ابحاثا فى المكان والحركة تحت عرض الأين . يبدو الوجود وكأنه وصف لوجود دينامى تتقلب عليه الأعراض . والعلة للحركة الطبيعية ليست الجسمية والا دامت الحركة بدوامها ، وليست الطبيعية لانها ثابتة . فان لم تكن المادية أو الصورية فلم تبق الا الفاعلة أو الغائية . آثر المتكلمون الاولى نظرا لسيطرة الفكر الدينى والحكماء الثانية نظرا لسيادة الفكر الفلسفى . وتقتضى الحركة أمورا ستة : ما به أى الفاعل ، ما له أى المحل ، ما فيه أى المقولة ، ما منه أى المبدأ ، وما اليه أى المنتهى ، ثم المقدار أى الزمان . وقد زادت هذه القسمة على القسمة الرباعية الأولى شيئين المقولة والزمان . ومع ذلك فالحركة واحدة . ووحدة الحركة اما شخصية أو نوعية أو جنسية . الأولى وحدة ما له ، والثانية وحدة ما فيه وما منه وما اليه ، والثالثة وحدة ما فيه . وقد تكون الحركات متضادة بشرط دخولها تحت جنس واحد ، وتضاد الحركات ليس لتضاد ما فيه بل لتضاد ما اليه أى الغاية والمنتهى . والحركة ليست كما بالذات بل بالعرض . وتنقسم ثلاثة أقسام اما بحسب المسافة أو بحسب الزمان أو بحسب المتحرك . وما يوصف بالحركة اما أن تكون الحركة فيه بالحقيقة أو بالعرض مثل السفينة والراكب . والأول اما أن تكون الحركة فى غيره وهى الحركة القسرية أو فيه اما مع الشعور وهى الارادية أو لا وهى الطبيعية مثل حركة النبات . والحركة اما سريعة أو بطيئة . وعلة البطء فى الطبيعية ممانعة المخروق ، وفى القسرية والارادية ممانعة الطبيعة . وبين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكون ، وكل حركة مستقيمة قد تنتهى الى سكون(٢٧١).

---

(٢٧١) هذا رأى بعض الحكماء ، والجبائى من المعتزلة ، الموقف ص ١٦٧ — ١٧٧ .

والآن ، ما دلالة هذا الحديث المطول كله عن الحركة ؟ هل له دلالة في الفكر الديني حيث تكشف كيف تحول الفكر الديني الى فكر مثالي (٢٧٢) ؟ هل له دلالة في الفكر العلمي حيث تكشف كيف استقى المتكلمون والحكماء ابحاثهم من العلماء التجريبيين ؟ هل لهذه البحوث كلها اهمية من اجل تاسيس نظرية في المعلوم تصلح لان تكون مع نظرية العلم مقدمات نظرية لتاسيس علم اصول الدين ؟ وما المطلوب الان ؟ هل يترك مبحث النسبة على هذا المستوى الطبيعي العلمي من التحليل ام يرفع من جديد الى الى مستوى الفكر المثالي ام يعاد بناؤه في الشعور كبواعث على الفعل ؟ وهل يمكن الانتقال من العلم الطبيعي الى العلم الاجتماعي والسياسي ؟ هل الحركة حركة الاجسام ، اعراضا وجواهر ام حركة المجتمعات شعوريا وتاريخا ؟ هل يمكن الاستفادة من تقسيمات القدماء لانواع الحركة وعللها خاصة العلة الغائية ، القصد والاتجاه في التخطيط وتحديد الاهداف وصياغة رؤى مستقبلية ؟ هل يمكن ان تتحول هذه التمرينات العقلية كلها التي تكشف عن الصراع بين المستويات في التحليل بين الايمان والحكمة والعلم الى حركات واقعية بالفعل للشعوب في التاريخ ؟ (٢٧٣) هل يمكن الاستفادة من قسمة الحركة الى يمين ويسار

---

(٢٧٢) يضرب ابن حزم المثل بالحركات الاختيارية « فعل النفوس الحية من الملائكة والانس والجن وسائر الحيوان كله » ! يضع الانسان مع الملائكة والحيوان كما يضعه مع الجن ! والملائكة في هذه اللحظة من تاسيس العلم تخرج عن مباحث الاعراض ولا يمكن تاصيلها بالعقل وكذلك الجن . اما الحيوان فليس له حركة ارادية واعية مقصودة ويختلف نوعا وكيفا عن الحركة الارادية الانسانية الفصل ج ٥ ، ص ١٣١ — ١٣٢ .

(٢٧٣) مثلا هل الاجسام كلها متحركة او ساكنة ؟ عند معمر الاجسام كلها ساكنة على الحقيقة ، مقالات ج ٢ ، ص ١٩ — ٢١ ، ويجوز ابو الهذيل والنظام تحرك الجسم لا عن شيء ولا الى شيء مقالات ج ٢ ، ص ١٩ ، ص ١٠٥ . والأجسام بأثرها متماثلة خلافا للنظام ، المحصل ص ٩٢ — ٩٣ ، الشامل ص ٤٥١ — ٤٥٣ ، ويستحيل اجتماع الضدين عند الاشاعرة ، الشامل ص ٤٥٠ ، هذه كلها امثلة صورية خالصة امتدت الى المستوى الانساني عند النظام عندما اعتبر افعال العباد كلها حركات فحسب ، الملل ج ١ ، ص ٨٢ ، مقالات ج ٢ ، ص ٣٦ ، ص ٤١ — ٤٢ ، الفرق ص ١٥٨ — ١٥٩ ، الفصل ١٢٨ — ١٣٠ ، الشامل ص ٤٥٣ — ٤٥٥ .

او الى خلف وأمام للمســاهمة فى حركات التغير الاجتماعى ودفع الامة نحو مزيد من التقــدم والقضـــاء على معوقاته وانهاء التخلف من جذوره بعد أن اســتقر الاعلى والادنى فى وجداننــا القومى ؟ الا يترك تحليل القــدماء للحركة وجــدان المحدثين فارغا بلا مضمــون ؟ ويكون السؤال : كيف يمكن ادخال المضمون الاجتمــاعى والسياسى لوجدان المحدثين فى تحليــل القدماء للحركة فى الاكوان عند المتكلمين والاين عند الحكماء ؟

٥ — **الاضـــافة** : والاضافة آخر قسمة للعرض بعد الكم والكيف والنسبة . ويعنى اضــافة شىء لشىء آخر مثل أن الابــوة هى المعقــولة بالنســبة الى الغير اى البنــوة . واهميتها لتأصيل الفكر الدينى هو أن كثيرا من الموضــوعات الدينية لا تعقل الا بالاضافة وقياس الغــائب على الشــاهد بالاضــافة . وقد يكــون تصــور « الله » هو فى حقيقة الامر تصــور بالاضافة الى انســان . فالاضافة أساس القياس والنسبة . وهو جوهر العلاقة . وخــواص المضاف اثنتان الأولى التكافؤ فى الوجود والعدم بحسب الذهن والخــارج ، والثانية وجود التكافؤ فى النســبة وهـــو الانعكاس . ولا تستقل الاضافة بوجودهما فحصولها يتبع لحوقها بالغير . وتقســم الاضــافة الى عدة اقسام : الاول ، التوافق كالجوار والتخالف كالابن والاب . الثانى ، الاضـــافة لصفة واحدة من المضافين مثل العشق أو لصفة فى أمرهما كالعاطفية . والثالث ، اقســـام المعادلة مثل الغالب والقــاهر والمانع ، وفى الفعل والانفعال مثل القطع والكبــر ، وفى المحاكاة مثل العلم والخبر ، وفى الاتحــاد مثل المجاورة والمشابهة . والرابــع ، المقولات كلهــا مثل الجوهر فى الاب والابن ، والكم مثل الصغير والكبير . والخامس ، وجود اسم لها من الطرفين او من احدهما أعدم وجوده منهما . والسادس ، وضــع اسم لها ولموضــوعها يدل عليها بالتضمن . واضح من هذه القســمة انها قســمة صورية خالصة بالرغم من وجــود بعض الامثلة الشارحة . ومع ذلك فالامثلة قد تفرض بذاتهــا على المثــول . فالعشق ليس مثلا لاضافة من طرف واحد لانه قد يكون متبادلا والا كان حركة العاشــق نحو المعشوق كما هو الحــال فى علوم الحكمة وفى علوم التصــوف وهو ما استقر فى وجداننا القومى حتى الآن فى صيغة عـــلاقة التبعية بالاستقلال . ويغلب على القســمة الفكر المثالى الخالص دون أثر

للفكر الدينى أو للفكر العلمى فيه (٢٧٤) .

ولكن الاهم من ذلك كله فى الاضافة هو ادخال التقدم والتأخر من اقسام المضاف . فعند الحكماء التقدم والتأخر على خمسة أوجه : الاول بالعلية مثل تقدم المضيء على الضوء ، والثانى بالذات مثل تقدم الواحد على الاثنين ، والثالث بالزمان مثل تقدم موسى على عيسى ، والرابع بالشرف مثل تقدم أبى بكر على عمر ، والخامس بالرتبة مثل ان يكون أقرب الى مبدأ معين . والترتيب اما عقلى كما فى الاجناس أو وضعى كما فى صفوف المسجد . اما عند المتكلمين فهناك تقدم كما لاجزاء الزمان بعضها على بعض طبقا للتصور الآلى لحركة الاجسام . ولما اراد بعض الحكماء الحصر قالوا ان التقدم اما ان يكون حقيقيا أو اعتباريا والاول يتوقف فيه المتأخر على المتقدم من غير عكس والثانى لابد من مبدأ تعتبر اليه النسبة وذلك اما كمال أم لا . وعند هذا الحدث يتوقف وصف القدماء للتقدم والتأخر دون تدخل موضوعات عقائدية او تاريخية وتبقى صورية منطقية محايدة ، خارج المكان والزمان بعد أن وضع الحكيم والمتكلم نفسيهما خارج التاريخ (٢٧٥) .

والامر بالنسبة لنا يختلف . فالتقدم والتأخر أزمة العصر ووجدان الجيل كله ، وهدف قومى يسعى اليه الجميع يخطط له ، ويعمل على تحقيقه . ومن ثم فاننا نحول تصنيف القدماء من المستوى الصورى المنطقى الى المستوى المادى التاريخى العملى . فالتقدم بالعلية لا يعنى فقط تقدم المضيء على الضوء بل تقدم العلة على المعلول فى امكانيات العمل والمحاربة . والتقدم بالذات لا يعنى فقط تقدم الواحد على الاثنين بل يعنى أولويات التخطيط لصالح الاغلبية . والتقدم بالزمان لا يشير فقط الى تقدم موسى على عيسى بل يشير الى مراحل التاريخ وتطور النبوة وقانون التقدم . والتقدم بالشرف ليس فقط تقدم ابى بكر على عمر كما هو

---

(٢٧٤) المواقف ص ١٧٧ — ١٨١ ، طوالع الأنوار ص ١٠٧ — ١٠٨

(٢٧٥) ص ١٨٠ — ١٨١ .

الحـــال فى عقائد القدماء بل هو التفـــاضل فى النقـــاء والطهارة والاسبقية للجهـــاد . والتقـــدم بالرتبة ســـواء العقلية او الوضعية لا يعنى تقـــدما فى الاجنـــاس او فى ترتيب الصفوف بل يعنى التقدم فى درجة العلم والفضل والاهلية . ان التقـــدم لا يعنى تقدم الزمان فى حركات الاجســـام بل تقدم التاريخ فى حركات الشـــعوب . وقد يكون تقدما اعتباريا وهو تقدم الذهن، التصـــورات والمناهج ، او حقيقيـــا فهو تقدم الواقع والابنية الاجتماعية . وفى كلتا الحالتين هو تقدم حقيقى وليس وهما . ومن ثم فالتقدم بالـــذات ليس مجرد تقدم صورى ماهوى بل بحسب الوجود والتـــاريخ ، تقـــدم الشـــعوب والمجتمعات ، تقدم الانتاج وتقدم الخدمات .

ولقد استطاع القدماء فى تنبيههم فى آخر مباحث الاعراض التنـــويه بفضل التقدم على التاخر وأن الاصل هو المســـتقبل ثم يصير حـــــاضرا فماضيا (٢٧٦) . كما أن للتقدم معنى زائد على التأخر ســـواء من حيث الذات فهو مقـــدم عليه أو من حيث العلة فهو موجد أو من حيث أن له زمانا اكثر ، ومن حيث الشرف فهو اكمل ، وفى الرتبة من حيث وصوله الى الغـــاية أولا (٢٧٧) . يمكن اذن البحث والخوض فى أعماق المقـــدمات النظرية لعلم أصـــول الدين والعثور على شروط التقدم وأسس النهضـــة بعيدا عن الافكار الشـــائعة عن النظرة الى الماضى والحنين اليه الذى يمثل الفـــكر الدينى كما يبدو فى الحركة الســـلفية . وقد لا يكون فضل التقدم

---

(٢٧٦) « الماضى مقوم على المستقبل عند الجمهور نظرا لذاتيهما . ومنهم من عكس الأمر نظرا الى عارضيهما فان كل زمان يكون اولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضـــيا فكونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا » المواقف ص ١٨١ .

(٢٧٧) « جميع انواع التقدم مشترك فى معنى واحد وهو ان للمتقدم امرا زائدا ليس للمتأخر . ففى الذاتى كونه مقدما ، وفى العلى كونه موجدا، وفى الزمانى كونه مضى له زمان اكثر لم يمض للمتاخر ، وفى الشرف زيادة كمال ، وفى الرتبى وصل اليه من المبدأ أولا » المواقف ص ١٨١ . ولغويا قد يكون « القدم » و « التقدم » من نفس اللفظ « قدم » . فالقدم يعنى التقدم وليس التأخر ، وتعنى قدم أعطى الى الامام وليس ذهب الى الخلف .

على التأخر بعيدا عن مقصد الوحي ونصوصه الصريحة (٢٧٨) .

رابعا : انطولوجيا الوجود ، (الجواهر) :

ومبحث الجواهر هو المبحث الثالث فى نظرية الوجود بعد « ميتافيزيقا الوجود » أو الامور العامة و « فينومينولوجيا الوجود » او الاعراض (٢٧٩) . وكأن مسار نظرية الوجود هو الانتقال من المبادىء الميتافيزيقية العامة التى يتحد فيها الفكر بالوجود الى ظواهر الاشياء كما تبدو للانسان ثم الى الاشياء ذاتها ، وكأن الانسان وجود بين عالمين، عالم المبادىء العامة وعالم الاجسام المادية . ومع ان الجواهر عند المتكلمين هى الاجسام ، الاجسام المادية الملموسة المرئية المحسوسة وعند الحكماء الجواهر المفارقة ففى كلتا الحالتين يكون الانسان بين عالمين .

ويشمل مبحث الجواهر مباحث اربعة : الجسم ، وعوارض الاجسام ، والنفس ، والعقل . واشملها الجسم الذى يطغى على ثلاثة ارباع المبحث . بل ان عوارض الاجسام ذاتها اشمل من النفس والعقل (٢٨٠) . واهم ما فى الجسم هى قسمته وليس حقيقته او اعراضه . فهى تشمل اكثر من نصف المبحث مما يدل على أن الكلام يقوم اساسا على القسمة العقلية أكثر مما يقوم على التعريف أو التحليل (٢٨١) .

وتدخل مقولة الجسم مع الجوهر والعرض فى قسمة ثلاثية للمحدث الذى ينقسم الى جسم وجوهر وعرض . فالجسم هو المؤلف المركب من

---

(٢٧٨) ذلك واضح فى القرآن القديم من آيات (لمن شاء منكم ان يتقدم أو يتأخر) (٤٤ : ٣٧) ، (ولقد علمنا المستقدمين منكم) (١٥ : ٢٤).

(٢٧٩) المواقف ص ١٨٢ — ٢٦٥ .

(٢٨٠) فى المواقف ، الجسم ص ١٨٣ — ٢٤٤ (٦١ ص) ، عوارض الأجسام ص ٢٤٢ — ٢٥٦ (١٢ ص) ، النفس ص ٢٥٧ — ٢٦١ (٤ ص)، العقل ص٢٦٢ — ٢٦٥ (٣ ص) .

(٢٨١) حقيقة الجسم ص ١٨٣ — ١٩٩ (١٦ ص) ، اقسام الجسم ص ١٩٩ — ٢٢٩ (٣٠ ص) عوارض الاجسام ص ٢٤٤ — ٢٥٦ (١٢ ص).

جوهر وعرض ، والجوهر الذى له حيز ، والحيز هو المكان ، والعرض الذي يعرض فى الجوهر . الجسم اذن هو القابل المعرض ، وهو الجوهر ، وهو « الجزء الذى لا يتجزأ كجسم وجوهر » (٢٨٢) . ويطلق الجسم عند الحكماء بالاشتراك على معنيين : الأول الجسم الطبيعى وهو موضوع العلم الطبيعى ، وهو جوهر له ابعاد ثلاثة متقاطعة على زاوية قائمة . والثانى الجسم التعليمى موضوع العلوم التعليمية أى الرياضية، ورفضوا تصور المعتزلة بأنه الطويل العريض العميق . قد يكون هو القائم بنفسه الذى لا يتجزأ أو هو الوجود الذى يعنى الجسم بلا تعين أو تحيز أو هو (٢٨٣). وهى كلها تعريفات تجعل الجسم مجسما فى اغلب الاحوال ، واقرب الى المشاهدة الحسية والبداهة العقلية سواء فى العلم الطبيعى أم فى العلم الرياضى أم فى العلم الانسانى . ليس الجسم مجموعة اعراض مجتمعة بل لابد من جوهر فالعلاقة بينهما ليست علاقة حامل بمحمول . ليس الجسم مجرد صفاته بل هو المتحيز او المحل القابل للحال . واعتبار الجسم مجرد صفات انكار لقوام الشىء(٢٨٤) . واعتبار الاجزاء هى الاعراض كاللون والطعم والحر والبرد والخشونة واللين خلط بين الصفات الاولى والثانية . فالصفات الاولى هى ما يحدد « الجزء الذى لا يتجزأ » كالوجود والثقل والطول والعرض والعمق . اما الصفات الثانية فهى التى تظهر من خلال الحواس الخمس وهى الاعراض لا الاجزاء . وقد يكون الجسم هو المماسة من احدى الجهات . وهذا تحديد

---

(٢٨٢) الانصاف ص ١٦ ، التمهيد ص ٤١ — ٤٢ طوالع الانوار ص ١٠٩ ، الشامل ص ١٤١ — ١٤٢ ، والجزء الذى لا يتجزأ يحتمل الاعراض مثل الجوهر عند ابى الحسين الصالحى مقالات ج ٢ ، ص ٤ .

(٢٨٣) القائم بنفسه عند الصالحية ، والوجود عند الكرامية ، والشىء عند هشام بن الحكم ولا يلزم من ذلك بالضرورة تسمية الاعراض أجساما فالاعراض محمولة على اجسام ، الشامل ص ٤٠٦ .

(٢٨٤) عند النظام والنجار الجسم مجموع الاعراض مجتمعة . وعند ضرار والنجار وحفص الفرد ماهية الجسم مركبة من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وخشونة ولين المحصل ص ٨٤ ، وعند ضرار بن عمرو الجسم اعراض الفت ، مقالات ج ٢ ، ص ٦ — ٧ ، الفرق ص ٢١٤ ، الشامل ص ١٤٨ — ١٤٩ ، ص ١٥٣ .

للجسم من الخارج وقد تكون المماسة من اسفل حتى يمكن للجسم ان يرتكز على آخر . وقد تكون من جهات اخرى حتى يكون القديم محاطا بالاجسام . ويبدو أن الذى يحدد التصور الطبيعى للجسم هنا هو التصور « الالهى » (٢٨٥) . والمماسة بعد المجارة وقبل التاليف ، والمباينة ضد المجاورة . خلاصة القول ان الجسم عند المعتزلة والفلاسفة هو الطويل العريض العميق اى ذى الابعاد الثلاثة وعند الاشاعرة هو المتحيز القابل ولو فى جهة واحدة . وعند كليهما الجسم مؤلف او متالف ومنقسم الى جهات ثلاث أو مؤلف من اربعة اجزاء او ستة او ثمانية او ست وثلاثين جزءا او من عدد غير محدد من الاجزاء (٢٨٦) . فاذا ما تحدد الجسم بالابعاد الثلاثة فانه يكون قابلا للقسمة كما يقول الحكماء الى ما لا نهاية وليس له اجزاء يتوقف عليه (٢٨٧) . أو يكون هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة ، وينقسم الى اجزاء صغار لا تنقسم اصلا او لا تنقسم فعلا غير متناهية وهو الجوهر الفرد الذى ينكره الحكماء .

ينقسم الجوهر عند الحكماء الى خمسة جواهر : صورة ان كان حالا ، وهيولى ان كان محلا ، وجسما ان كان مركبا منهما ، وان كان لا حالا ولا محلا فانه يكون نفسا ان تعلق بالجسم تعلق التدبير ، وعقلا

---

(٢٨٥) هذا هورأى الكرامية ، الشامل ص ٤٠١ .

(٢٨٦) الجسم عند الجمهور مجموع الجزاين وعند القاضى كل واحد من الجزاين لانه الذى قام به التاليف . عند معمر الجسم هو الطويل العريض العميق . وعند الفلاسفة والمعتزلة أيضا بوجه عام الجسم هو الطويل العريض العميق . وبالنسبة لعدد الأجزاء اربعة عند الايجى وستة عند العلاف ثلاثة على ثلاثة او عشرة اجزاء عند ضرار وحفص الفرد والحسين النجار ، عند الجبائى ومعمر اثنان للطول واثنان للعرض واثنان للعمق ، وست وثلاثين جزءا ، ست أركان ولكل منها ست اجزاء ، والأركان وحدها هى التى بها تماس وتباين . مقالات جـ ٢ ، ص ٥ — ٦ ، ص ١٤ — ١٥ ، الفصل جـ ٥ ، ص ١٨٠ — ١٨١ ، الشامل ص ٤٠١ — ٤٠٨ ، حاشية الاسفراينى ص ٤٤ — ٤٥ . والنظام هو الذى قال بأجزء غير متناهية . المواقف ص ١٨٣ — ١٩٣ .

(٢٨٧) المحصل ص ٨٣ ، شرح المقاصد ص ١٥ ، شرح التفتازانى ص ٤٦ — ٤٧ ، ص ٥٠ — ٥١ ، طوالع الأنوار ص ١٠٩ .

ان لم يكن كذلك . يمكن فهم نفس القسمة بأنه اذا كان الجوهر له أبعـــاد ثلاثة فهو جسم ، وان كان جزؤه به بالفعل فصـــورة والا فمادة . وان لم يكن جزءا وكان متصرفا فيه فنفس والا فعقل . هنـــا تبدو القسمة وكأن غايتها الانتقـــال من الوجود الحسى المركب من مادة وصـــورة الى الوجود العقلى البسيط مثل النفس والعقل ، فى حين انه عند المتكلمين لا جـــوهر الا المتحيز . قد يقبل القســـمة وهو الجسم وقد لا يقبلهـــا وهو الجوهر الفرد . فالجسم البسيط يقبل القسمة . بالتالى فهناك اربعة احتمالات : الاول ان الاجزاء موجودة بالفعل ومتناهية ، والثانى ان الاجزاء موجودة بالفعل وغير متناهية ، والثالث أن الاجزاء موجودة بالقوة ومتناهية ، والرابع أن الاجزاء موجـــودة بالقوة وغير متناهية (٢٨٨) . ولذلك كانت الاجزاء المفردة فى العـــالم نوعين . الاول مفرد فى ذاته ينتفى الانقســـام عنه ، والثانى مفرد فى الجنس دون الذات . وهو بدوره نوعان . الاول جوهر واحد وهو الجزء الذى لا يتجزأ ، وكل جسم من أجســـام العالم ينتهى الى جزء لا يتجزأ . الثانى كل عرض فى نفسه فان كل شىء واحد مفتقرا الى محل واحـــد (٢٨٩) .

١ — الجوهر الفرد : والجوهر الفرد لا شكل له (٢٩٠) . ولا يشبه شكلا من الاشـــكال ، لا طول له ولا عرض ولا عمق ، لا يماس ولا يجاور ولا يلاصـــق ، ومع ذلك قابل لجميع الاعراض الا التركيب لانه جزء لايتجزأ . قد يبدو ذلك متناقضا لان الاعراض لا يمكن حملهـــا الا على جسم . الحركة الســـكون اعراض لا تحل الا فى محل . ولماذا تجـــوز عليه الحـــركة والســـكون واللون والمماسة والطعم والرائحة ولا تجـــوز عليـــه بـــاقى الاعراض مثل الطول والتاليف او العلم والقدرة والحيـــاة ؟ لماذا تجـــوز عليه الاعراض الاولى اذا كان منفردا ولا تجوز عليه الاعراض الثانية اذا

---

(٢٨٨) الاحتمال الأول عند المتكلمين والثانى عند النظام والثالث عند الشهر ستانى والرابع عند الحكماء .

(٢٨٩) اصول الدين ص ٣٥ — ٣٦ .

(٢٩٠) هذا هو رأى القاضى .

كان منفردا ؟ والانسان جزء لا يتجزأ ويجوز عليه الطول والعلم والقدرة والحياة (٢٩١) . وقد قيل ان له خطا من المســاحة ، او هو نقطة على خط . والاشـــكال الهندسية تعبر عن درجة اعظم من التعظيم والاجلال ، الدائرة أو المربع او المثلث . فالاشـــكال الهندسية تعبر عن معان انسانية وما هى الا رموز لاشـــياء اخرى هى حقائق مستقلة . الخط هو اللامتناهى ، والمثلث هى الدولة التى ترتبط بمركز اعلى واحد او العـــالم الذى فى قمته « الله » ، والمربع هو التنـــاهى المحدد الواضح . اما الدائرة انها تعبـــر عن التنـــاهى لانها محددة فى المساحة وعن اللاتناهى لانهـــا تدور الى ما لا نهـــاية ولا محيطها متصل الى ما لا نهاية ومن ثم كانت افضل شـــكل هندسى للتعبير عن قدم العالم (٢٩٢) . وهو حادث لان المادة حادثة لا قديمة ، ومتناه لان التنـــاهى من طبيعة الحادث . واجمعوا انه اذا انضم جزء لا يتجزأ الى آخر حدث طول والا كيف تكونت الاجسام ؟ وهنا تتراوح التصـــورات له بين التصـــورات الميتافيزيقية الخالصة ، والتصـــورات المادية . والســـؤال الآن : هل له وجود سواء كان وجودا ميتافيزيقيـــا رياضيا فى الاذهان ام وجـــودا حسيا فى الاعيـــان ام انه من صنع الوهم ليخـــدم غاية دينية معينة ؟ هل هو تحليل علمى للاجسام الطبيعية ام انه محاولة لارســـاء مقدمات لاثبات وجـــود « الله » كما سيبدو ذلك فى اثبات الصـــانع فى موضـــع الذات ؟

لذلك اختلف فيه المتكلمون والفلاسفة بين الاثبات والنفى ، يثبتـــه المتكلمون وينفيه الحكمـــاء وكأنهما هذه المرة يتبـــادلان الادوار ، فيثبت المتكلمون شيئا من صـــنع الوهم لا وجود له الا فى الاذهان وهم الذين

---

(٢٩١) كان الجبائى يثبت الجزء الذى لا يتجزأ ويقول انه يلقى بنفسه ست امثاله . يجيز عليه الحركة والسكون واللون والماسة والطعم والرائحة اذ كان منفردا ، وينكر ان يحله طول او تأليف وهو منفرد او يحله علم او قدرة او حياة وهو منفرد . مقالات ج ٢ ، ص ١٤ .

(٢٩٢) الجوهر الفرد لا شكل له . ولكن اختلف الاصوليون فى تشبيه ببعض الاشـــكال مثل المـــدور او المربع (القاضى) أو المثلث . وابطل القاضى هذه الاقاويل . الشامل ص ١٥٨ — ١٥٩ .

لا يثبتون شيئا الا فى الحس بينما ينفيه الحكماء وهم الذين يثبتون المعانى فى الذهن متجاوزين الحس . ويتبع المتكلمون فى ذلك حججا رياضية وفلسفية وطبيعية . منها ما يعتمد على الاثبات ومنها ما يقوم على برهان الخلف اى اثبات استحالة النقيض وهو الهيولى والصورة عند الحكماء. مثلا الجوهر الفرد كالنقطة فى الرياضة التى منها تتكون جميع الاشكال الهندسية الخط والزاوية والمثلث والمربع والمستطيل والدائرة .. الخ . والحقيقة ان هذه كلها موجودات ذهنية لا وجود لها فى الخارج ولا تقسم الا بالوهم ولا تجتمع أو تفترق الا بالخيال . وأن أصغر الزوايا مجرد افتراض عقلى لا وجود له مثل النقطة والخط والموضوعات الرياضية كلها . فمعظم الادلة الرياضية مستقاة من الفكر التمثيلى . الرياضة خاصة الهندسة فى النقط والخطوط والمساحات تقوم على التماس والتماس اثبات للجواهر الفردة . وهذا ايضا اغفال للشىء وحديث عن بديله . أما اثبات الجوهر الفرد عن طريق اثبات قسمة الحركة الزمان ، استحالة وجود اجزاء لا متناهية والا استحالت الحركة كما يفعل الاشاعرة ، فهو اثبات خاطىء ذلك لان الزمان والحركة لا ينقسمان الا من حيث هما مكان . ليس بالحركة ماض أو حاضر أو مستقبل فهذا ابدال للمكان بالزمان. الزمان احساس بالزمان شعور به ، والحركة تغير فى الزمان ، وكلاهما وحدة واحدة لا تركيب فيها . التركيب افتراض عقلى خالص يقوم على التجزئة والتفتيت من اجل الهدم والقضاء على العالم من اجل اثبات ، ولو كغاية بعيدة ، ارادة مشخصة وقدرة خارجة عن العالم وعليه (٢٩٣). وسواء كان الجوهر الفرد لا يقسم اصلا او فعلا فهو لا ينقسم لانه لاوجود له بالفعل . والاجسام البسيطة لا تنقسم ولا تتجزأ لانها بسيطة . والصورة جوهر لا جسمى فكيف تنقسم الصورة ؟ والعقل جوهر ، والنفس جوهر فكيف تنقسم الجاهر ؟ كما يثبت المتكلمون الجوهر الفرد ببرهان المماسة ، مماسة الكرة على البسيط فى الجوهر الفرد ، ويثبتونه ايضا بالقرين ، وهى نقطة الخط التى يتكون منها الخط ولا ينقسم . وان مماسة الكرة لسطح لا تثبت الجزء الا افتراضا لانا لا نرى الا الكرة

---

(٢٩٣) معالم أصول الدين ص ١٩ — ٢٠ ، طوالع الأنوار ص ١١٣ .

فوق السطح . مماسة خط لخط فقه يدل على تماس الاجزاء افتراضا أيضا.
ويرد المتكلمون على الاعتراض الخاص بالجوهر الفرد واثباته بالنقطة بالنسبة
للخط على أنه عرض والاعراض لا تنقسم بأن الاعراض أيضا تنقسم(٢٩٤).
الحقيقة انه يمكن ايضا نفى الجوهر ببرهان المماسة وذلك لان كل
جوهر لابد وان تكون له جهات ست ، يمينا ويسارا ، واماما وخلفا ،
واعلى واسفل ، يحاذى بها الجواهر الفردة الاخرى . ومن ثم فكل
جوهر فرد يتجزأ . يرد المتكلمون على الشبهة بان الجوهر الفرد لايتجزأ بأن
كل الاعتراضات والالزامات تقوم على افتراض الجوهر الفرد وليس على
نفيه ومن ثم كان اثباته أقرب . وهذه الطريقة تلزم المتكلمين جميعا فى اثبات
استحالة الراى المعارض حتى يثبت الراى المطلوب . كما يرد المتكلمون
على الجهات الست بأن كل ما له جهة فمنقسم وهو ليس الجوهر
الفرد ، كما ان اثبات الجهة لا يعنى الانقسام الى ما لا نهاية لان الجهات
اعراض وليست جواهرا او هى نسب وليست ذواتا . ويعتمد المتكلمون فى كل
الاحوال لاثبات مذهبهم على مقدمتين . الاولى ان كل منقسم له اجزاء
بالفعل والثانية انها متناهية (٢٩٥) . والحقيقة أنها مقدمتان جدليتان فارغتان
لا يثبتان شيئا بالفعل ، لا تعتمدان الا على العقل الصورى القادر ايضا
على تفنيدهما صوريا بنموذج صورى آخر . ان استحالة الانقسام الى
ما لا نهاية لاثبات وجود الجزء تفكير قائم على عقلية مركبة على افتراض
ان النهائى من صنو الطبيعة وان اللانهائى من خارجه . ويستعمل
المتكلمون فى ذلك حججا خطابية صرفة مثل : لوجدت القسمة الى ما لانهاية
لغمرت وجه الارض ! كان قسمة حبة القمح الى اقسام لا متناهية تغمر حقول

---

(٢٩٤) نهاية الاقدام ص ٥٠٧ — ٥٠٨ .

(٢٩٥) وتثبت المقدمة الاولى بمقدمات ثلاث : ا — القابل للقسمة لو كان واحدا لزم انقسام الوحدة وهو باطل ب — القابل للقسمة لو كان واحد لكان التفريق اعداما له جـ — مقاطع الأجزاء متمايزة بالفعل . وتثبت المقدمة الثانية بثلاث مقدمات أخرى هى : ا — لو كانت مركبة من أجزاء غير متناهية لا متنع قطع المسافة فى زمن متناه . ب — المحصور بين طرفين وانحصار ما لا يتناهى محال . جـ — التاليف يفيد زيادة الجسم .

مصر وغيطانها اذا لامكن بذلك اشباع الجيـــاع (٢٩٦) ! وبعض الحجج الصورية الاخرى تكون مليئة بالمتناقضات مثل : كيف يتركب الجســم من جزء لا يتجزأ ولا يتجزأ او لو جاز جزء على ملتقى اثنين لم يكن لا يتجزأ !

ان حجج اثبات المتكلمين للجوهر الفرد كلها افتراضات عقلية تعبر عن بناء عقلى مركب على النهائى واللانهائى أو على مجرد تحصيل حاصل لا ياتى بجديد مثل « كل منقسم له اجزاء بالفعـــل وانهـــا متناهية » فكل منقسم له بطبيعة الحال أجزاء ، وكل جزء متناه . ولا غرابـــة فى ذلك اذ يؤيده الحس والمشـاهدة ولا يحتاج الى ادلة تثبت هذه الحقيقة البينة . وكان الفكر لا يسير الى الامام بل يسير الى الوراء . والذى لا يتقدم خطوة يتراجع خطوات ، وينتهى به الأمر الى النكوص المستمر ، والتعايش على ذاته والواقع منه برئ وهو غريب عليه . ومعظم الأدلة الفرعية لاثبات هذه الحقيقة البديهية تقوم على استحالة الراي المضاد . فالحجة القائلة بانه لو كان المنقسم واحدا للزم انقسام الوحدة لا تثبت شيئا لأن البداهة لا يمكن اثباتها الا بالدوران حولها واثبات ما يخالفها . والحجـــة بأن لو كان واحدا لكان التفريق اعداما له ايضا تقوم على رفض الراى المضاد . والحجة بان الجسم مقاطع لأجزاء متمايزة بالفعل تحصيل حاصل لأنهـــا تعرف الكل باجزائه ولم تأت بجديد كمن يقول : الانسان له رأس وبطن وذراعان وساقان . أما اثبات أن الجواهر الفردية متناهيـــة فى الجسم فانها لا تحتاج الى دليل . فالجسم له طول وعرض وعمق ، ويشـــغل مساحة ويتحيز فى المكان . ومـــن ثم فهو محـــدود متناه . ولكن العقلية المركبة على بناء المتناهى واللامتناهى تتوهم ان الحكم على الجواهـــر الفردية الداخلة فى تكوين الجسم بانها متناهية لتعطى الفرصة لاثبـــات وجود لا متناه وهو ايهام تقع فيه النفس . واثبات هذه الحقيقة البديهية

---

(٢٩٦) صياغة القدماء كالآتى : لولا انتهاء الأجســـام الى أجزاء لا تتجزأ لكان الانقســـام فى السماء والخردلة ذاهبا الى غير نهاية ولأمكن انقســـام الخردلة الى صفائح غير متناهية فتغمر وجه الأرض .

وهى ان الاجسام متناهية لا تحتاج الى دليل خاصة ولو كانت الادلة كلها خاطئة تقوم على الخلط بين الزمان والمكان وتكرر حججا دخلت من حضارات اخرى بعد تمثلها واصبحت جزءا من الثقافة الاسلامية العامة . وهى حجج تهدف الى هدم الالهيات وانكار الحركة وتحويل الزمان الى مكان . فمثلا الحجة بأنه لو كانت الأجزاء غير متناهية لامتنع قطع المسافة فى زمن متناه خلط صريح بين الزمان والمكان ونظرة خارجية تقسيمية تجاورية للزمان على انه مدد متتالية والمكان على انه مسافات متتابعة(٢٩٧) . اما اثبات تناهى الاجزاء بانها محصورة فتحصيل حاصل وكان الانسان يريد ان يثبت تناهى الساق لانه محصور بين القدم والركبة ! اما التناهى عن طريق التاليف وزيادة الأجزاء فيزيد الحجم او تنقص الأجزاء فينقص الحجم فتحصيل حاصل كمن يقول ان الواحد اذا اضيف اليه واحد اصبح اثنين وان الاثنين اذ طرحنا منها واحدا يبقى واحد ! .

واذا كانت حجج المتكلمين ضد قسمة الجسم الى ما لا نهاية عند الحكماء سليمة وقوية الا أن ذلك لا يعنى صحة راى المتكلمين فى وجود الجوهر الفرد . صحيح أن ما له اطراف واضلاع يستحيل ان ينقسم الى ما لا نهاية ، وأن الانفصال الى ما لا نهاية يقتضى الاتصال الى ما لا نهاية . ولما كان الجسم متصلا الى نهاية كان انفصاله متصلا الى نهاية ، وأن بانقسام الجسم قسمين غير متساويين كان انقسام القسم الأصغر الى ما لا نهاية اكبر من انقسام القسم الاكبر . ويعرف الحكماء بأن كل هذه الانقسامات بالقوة وليست بالفعل اى انها افتراضات وهمية وليست وقائع محسوسة(٢٩٨) . وتعتمد حجة الحكماء على أن الجسم واحد متصل قابل للقسمة الى ما لا نهاية لا لأنه مركب من اجزاء لا تتجزأ . والجسم متصل بشهادة الحس وقابل للقسمة الى ما لا نهاية . موقف

---

(٢٩٧) وذلك يشابه نقد برجسون لحجج زينون الايلى فى التراث الغربى المعاصر ، الذى حاول انكار الحركة واثبات سبق السلحفاة لايسخيلوس بالاضافة الى انه نقد بديهى يمكن لكل انسان بجهده الخاص ان يكشفه .

(٢٩٨) نهاية الاقدام ص ٥٠٥ — ٥٠٧ .

الحكماء اقرب الى بداهة الحس وأوليات العقل وهى أن الأجسام متداخلة فى نفسها وان قسمة الجسم الى قسمين يفقده الجسمية ويحيله الى جزء من الجسم ، ويتحول من المعنى الفلسفى الى المعنى الطبيعى(٢٩٩) . الاجسام متصلة كما يرى الحكماء ولكنهم يجعلونها قابلة للقسمة ولانقسامات غير متناهية وهذا ايضا افتراض لا يزيد ولا ينقص شيئا من واقع الاشياء ومن حيث مدلولها الفلسفى وان كان لها مدلول علمى فى البحث عن قوانين الطبيعة ، ويدل على عقلية مركبة على بناء اللامتناهى والتناهى . لقد اصاب الحكماء فى انكارهم الجوهر الفرد وفى تصورهم أن الجسم جوهر واحد متصل ولكنهم عادوا فهدموا ما بنوه بجعلهم الجسم منقسما الى ما لا نهاية فوقعوا فى نفس الافتراض الذى لا لزوم له والذى لا يقدم فى كثير أو فى قليل . ومع ذلك فحجج الحكماء اكثر اقناعا ، حجج المحاذاة التى تثبت جهة الجسم يمينا ويسارا أو اعلى واسفل لا تدمر جسمية الأشياء ولا تحيلها هباء منثورا او نقاطا هندسية(٣٠٠) . ومن

---

(٢٩٩) اختلف المتكلمون فى المداخلة . فقد أثبتها هشام من الروافض والنظام من المعتزلة . وينكرها الروافض ويثبتون بدلا عنها المجاورة والملامسة . كما أنكر ضرار المداخلة وقال بالمجاورة . مقالات جـ ١ ، ص ١٢٥ ، الفرق ص ٦٨ ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣ ، الشامل ص ٤٦٨ — ٤٧١ ، كما اختلفت الروافض فى الجزء الذى لا يتجزأ الى فرقتين . الأولى (هشام) تقول بأن الجزء لا يتجزأ أبدا ، ولا جزء الا وله جزء وليس لذلك آخر الا من جهة المساحة وان لمساحة الجسم آخر وليس لأجزائه آخر من باب التجزؤ . والثانية تقول بانه لاجزاء الجسم غاية من باب التجزؤ ، وله اجزاء معدودة لها كل وجميع . ولو رفع البارى كل اجتماع فى الجسم لبقيت أجزاؤه لا اجتماع فيها ولا يحتمل لكل جزء منها التجزؤ . مقالات جـ ١ ، ص ١٢٤ .

(٣٠٠) طالع الأنوار ص ١١٦ — ١١٧ ، المواقف ص ١٨٣ — ١٩٣ ، وقد ذهب بعض المتفلسفة الى أن الجزء يتجزأ والتجزئة غاية فى الفعل . فأما فى القوة والامكان فليس لتجزئته غاية ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦ ، وصار معظم الفلاسفة الى أن الأجرام لا تتناهى فى تجزئتها وهو رأى النظام المنتسب الى الفلسفة ، الشامل ص ١٤٣ ، وقال الحكماء . لما تقرر أن الجسم لا يتفصل الى اجزاء لا تتجزأ فقط فقد ثبت انه متصل واحد فى الحقيقة كما هو عند الحس وقابل للقسمة الى غير النهاية المواقف ص ١٩٣ —١٩٥ .

ثم كان موقف الحكماء اكثر اتساقا مع العقل والواقع من موقف المتكلمين . لذلك انتشرت علوم الحكمة فوق علوم التوحيد ونسمته وطوته واعادت صياغته لأنها كانت تمثل نسقا عقليا اكثر تقدما من نسق الكلام . يعطى الحكماء تصورا أكثر عقلانية ولو انه ليس اقل « الهية » بالضرورة وهو ان الجسم مكون من مادة وصورة ، المادة للانفصال والصورة للاتصال . ولما كانت الصورة لا تنفصل عن الهيولى استحال انقسام الهيولى والا انقسمت الصورة . والدليل عن اثبات الهيولى والصورة هو اثبات الهيولى لكل جسم ، وعدم خلو الهيولى عن الصورة أو الصورة عن الهيولى ، وأن الهيولى ليست علة الصورة فالادنى لا يكون علة للاعلى ، وان لكل جسم صورة نوعية وأن لكل جسم حيزا طبيعيا . والجسم الواحد لا يكون له حيزان طبيعيان .

والحقيقة ان اثبات الجوهر عند المتكلمين ونفيه عند الحكماء انما ينتهى الى حقيقة واحدة وهو اثبات الجوهر المفارق بصرف النظر عن الوسيلة والحجة ، اذ يريد المتكلمون اثبات تناهى الأشياء من اجل اثبات اللاتناهى ويريد الحكماء اثبات لا تناهى الأشياء ايضا من اجل اثبات اللاتناهى . والخلاف بينهما فقط فى درجة التنظير والاحكام الجدلى . فاذا كان اثبات الجوهر بأن كل متناه محصور وبالتالى لا يمكن ان يشتمل الجوهر على ما ليس بمتناه ليس اثباتا للجوهر الفرد بل نفى لقسمة الشىء الى ما لا نهاية على ما يقول الحكماء فكذلك اثبات الجوهر الفرد من صنو اثبات الهيولى والصورة التى لا ينفصل احداهما عن الآخرى ومن ثم يتجزآن ، فالحكماء يثبتون التجزؤ عندما ينكرون على المتكلمين الجوهر الفرد(٣٠١) . ويهاجم المتكلمون البديل الذى يقدمه الحكماء فى تصورهم للجسم على انه هيولى وصورة ، ويعتمدون على هذا التصور لرفض حججهم فى انكار الجوهر الفرد واثبات القسمة الى ما لا نهاية ، وان تصور الحكماء للهيولى والصورة اثبات للتناهى ورفض للاتناهى لأن

---

(٣٠١) نهاية الاقدام ص ٥٠٩ — ٥١٢ .

اتصال الصورة بالهيولى متناه وليس لا متناهيا والا كان الجسم لا متناهيا ، وهذا التناهى هو الجوهر الفرد .

ويتفق كثير من المتكلمين وعلى راسهم المجسمة على نفى الجزء الذى لا يتجزأ مع الحكماء مع ان المجسمة هم أصحاب الطبيعة ومحللوها . كما كان القول بالطفرة رد فعل على تجزئة الأجسام وتصور بديل عن الجزء الذى لا يتجزأ مادامت الطبيعة ليس لها حد ولا نهاية (٣٠٢) . ولكن رد الفعل الحاسم جاء من جانب الفقهاء الذين تمثلوا النظرة الحسية ودافعوا عن تصور المتكلمين الحسى الدائم والذين تخلوا عنه هذه المرة لحساب الجزء الذى لا يتجزأ الذى هو من صنع الوهم(٣٠٣) . كما رفضوا الصورة باعتبارها جوهرا وجعلها كيفية أو عرضا . فالفقهاء الحركة والتغير والمادة دون الثبات والصورة . ويرد الفقهاء على الحجج الذين يعرف عنهم بأنهم المدافعون عن « الله » هم الذين يدافعون عن الخمس التى يوردها المتكلمون لاثبات الجوهر الفرد ، واحدة وراء الأخرى . فالأولى تعتمد على الحركة التى لابد من قطعها ومن ثم فهى متناهية . وهذا فى حقيقة الأمر خلط بين المكان والحركة . يرفض الفقهاء الجوهر لأنه ليس هناك جزء لا يتجزأ لا تستطيع مقدرة « الله » أن تقسمه الى قسمين الى ما لا نهاية . انكار الجوهر الفرد هنا قائم على اثبات قدرة « الله » المطلقة . وهكذا ادت الغايات « الالهية » الى تضارب فى تصورات الطبيعة لأنه لا يبدأ أحد من الطبيعة كما هى بل يأخذها الجميع سلما لاثبات الالهيات كل حسب تصوره لها . فعند البعض أن اثبات

---

(٣٠٢) كان هشام يقول بنفى نهاية الجسم وعنه أخذ النظام ابطال الجزء الذى لا يتجزأ ، الفرق ص ٦٨ ، ص ٣١ ثم بنى عليه القول بالطفرة التى لم يسبق اليها وهم أحد من قبله . وقد وضع جعفر بن حرب كتابا فى تكفير النظام لابطاله الجزء الذى لا يتجزأ ، الفرق ص ١٣٣ ، ومن « فضائحه » قوله بانقسام كل جزء لا الى نهاية وفى ضمن هذا القول احالة كون الله محيطا بآخر العالم عالما به ، الفرق ص ١٣٩ — ١٤٠ ، الملل ج ١ ، ص ٨٣ .

(٣٠٣) الفصل ج ٥ ، ص ١٤٥ .

جوهر فرد فيه اثبات لله حتى يمكن فهم الشرعية العقلية لهذا الجوهر الذى لا ينقسم . وانكار الجوهر الفرد لاثبات قدرة الله المطلقة القادرة على قسمة ما لا ينقسم . وكيف تجتمع ابعاد الجسم ، الطول والعرض والعمق ، من جواهر فردة لا ابعاد لها ؟ مم تنشأ الأجسام اذن وكيف يجتمع الخط من نقاط لا طول لها ولا عرض ولا عمق ؟ كيف تكون مساحة من نقاط لا وجود لها ؟ لابد اذن من اثبات قسم له طول وعرض ومساحة تتكون منه لأجسام .

والثانية تعتمد على حجة المماسة التى تعتمد بدورها على التجاور فى المكان والملاصقة فى الجوهر الفرد . ولكن كيف تتم ملاصقة ما لا وجود له وما لا طول ولا عرض ولا عمق ولا جهة من امام او خلف او اعلى او أسفل أو يمينا أو يسارا ؟ فكل حيز متناه فى ابعاده ، والتجاور هو ملاقاة الأبعاد بعضها البعض أو ملاقاة الجهات .

والثالثة قدرة الله على تفريق الأجزاء المجتمعة الى اجزاء لا تتجزأ والا ثبت عجزها . وبالتالى فان اثبات الجزء الذى لا يتجزأ هو مجرد وسيلة لاثبات قدرة الله المطلقة . ولكن العالم لم يوجد من اجزاء جمعها « الله » بل العالم موجود فقط . ولماذا يجمع « الله » اجزاء متفرقة ولا يفرق اجسامًا مجتمعة وكلاهما اثبات للقدرة ؟ ان « الله » قادر على اثبات جزء لا يتجزأ ولكنه لم يخلقه بالفعل فى بنية هذا العالم . بل ان اثبات الجزء الذى لا يتجزأ قد يكون تعجيزا « لله » لأن الله قادر على قسمته . ومن ثم فاثبات القدرة ياتى عن طريق قسمة الجزء الذى لا يتجزأ الى ما لا نهاية على قول الحكماء لو كانت الغاية اثبات القدرة الالهية ونفى العجز . ولكن الانسان نفسه غير قادر على قسمة الشيء الى اجزاء لا تتجزأ . لذلك قرر البعض أن لقدرة الله كمالا وآخر لا تستطيع بعده أن تخرج الى الفعل أى أن اثبات الجزء الذى لا يتجزأ أدى الى تعجيز الله والى غير ما كان يهدف اليه منه(٣٠٤) . واثبات الجوهر الفرد أن الافتراق نتيجة الاجتماع هو دليل على مسلمة وهى أن الاشياء قبل أن

---

(٣٠٤) هذا هو راى أبى الهذيل .

تجتمع كانت متفرقة وهو ما يحتاج الى دليل ايضا كمن يريد اثبات الافتراق بأن الأشياء كانت مجتمعة من قبل وهو ما يحتاج الى دليل .

والرابعة الكبر والصغر وان اقسام الصغير اقل من اقسام الكبير . وهذا خلط بين المتناهى فى الكبر والمتناهى فى الصغر ، وخلط بين الكم والكيف . فالجزء الذى لا يتجزأ واحد فى الكبير والصغير بالاضافة الى ان مجموع هذه الوحدات الصغيرة الكيفية التى لا طول ولا عرض ولا عمق لها نظرا لا تنتج جسما له طول وعرض وعمق بالفعل . والغاية من اثبات التناهى فى العالم هو الرد على الدهرية التى اخطأت فتصورت اللامتناهى موجودا فى العالم بالفعل باثبات ان الأجزاء لا متناهية لأن الله قادر على ذلك . وهنا يختلف الفقهاء عن الحكماء فى السبب مع اتفاقهم فى الراى .

والخامسة ان الأشياء لها كل ومن ثم فهى متناهية وان الله يعلم عددها . ويدل ذلك على انموضوع الجزء الذى لا يتجزأ مجرد تمرين عقلى من اجل صفتى القدرة والعلم ولا وجود له بالفعل كموضوع مادى . وان اقصى وجود له هو انه موجود ذهنى من اختراع الوهم ليساعد فى عمليات الحساب والرياضة واقامة انساق صورية خالصة يجوز استخدام البعض منها للسيطرة على قوانين الطبيعة(٣٠٥) .

يتفق الفقهاء اذن مع الحكماء وفريق من المتكلمين الحسيين فى نفى الجزء الذى لا يتجزأ واثبات ان كل جزء يتجزأ الى ما لا نهاية مع اختلاف الدواعى والاسباب . ولا يكتفى الفقهاء ببيان تهافت ادلة المتكلمين ونقدها بل يوردون حججا لنفى الجزء الذى لا يتجزأ واثبات أن كل جزء يتجزأ ابدا تجمع بين البداهة والاستدلال وتنتقل بين المستويات الرياضية والطبيعية والالهية . مثلا ، الجزء الذى لا يتجزأ اما موجود خارج العالم ومن ثم فالعالم يتكون من اجزاء لا تتجزأ أو لا يكون موجودا . واما أن

---

(٣٠٥) الفصل ج ٥ ، ص ١٦٨ — ١٧٤ ، الشامل ص ١٤٧ .

يكون موجودا فى العالم كعرض يقوم بغيره او كجوهر يقوم بنفسه . وان وجد فى العالم فلابد من ان يلاقى وان يماس ولابد له من جهـات وهى صفات لا تتوافر فى الجزء الذى لا يتجزأ . واذا كان الجزء الذى لا يتجزأ لا طول له ولا عرض ولا عمق فكيف ينتج الكم من الكيف والجسم مـن اللاجسم ؟ واذا كان اجتماع جزأين لا يتجزآن اطول بالضرورة من وجودهما متفرقين كان لهما طول . وان صغر الاجسام وكبرها يوحى بأن الجزء الذى لا يتجزأ له طول وعرض وعمق . واذا كان الجسم يتكون من أجزاء لا تتجزأ وكان للجسم لون كان للجزء الذى لا يتجـزأ لون ، وكان كل ذى لون يتجزأ . وبالتالى لا ينفع دفاع الاشاعرة بأن الجزء الذى لا يتجزأ ذو لون واحد . ان كل جسم يتجزأ ضرورة . اما الجزء الذى لا يتجزأ اذا كان جسما فانه ان لم يتجزأ يكون باطلا معدوما . والجزء من على المحيط يمر بأجزاء اكثر من الجزء الذى فى المركز من ثم فالجزء الذى لا يتجزأ يتجزأ . واذا وضع الجزء الذى لا يتجزأ على سطح أملس ان كان لا يزيد على السطح فهو معدوم وان زاد عليه فله حجم ومن ثم ينقسم . وهل ثقل جزء لا يتجزأ من الحديد له مثل الوزن الذى لجزء لا يتجزأ من القطن ؟ ويمكن اقامة خطوط ساقطة الى ما لا نهاية بين متوازيين مما يدل على نفى الجزء الذى لا يتجزأ . وفى المثلث المتساوى الاضلاع يكون الوتر اكبر من الضلعين ولا يفسر هذا الكبر الا وجود اجزاء لها طول . ويمكن قسـم الدائرة الى قسمين متساويين حتى ولو كانت مكونة من احد عشر جزءا ومن ثم فالجزء يتجزأ . واذا كان قصد الاشاعرة اثبات الالهيـات فانهم قد انتهوا الى مناقضتها والوقوع فى الشرك لأنهم وصفوا الجـزء الذى لا يتجزأ بأوصاف « الله » اذ انه لا طول له ولا عرض ولا عمق ولا شكل ولا لون ولا حد له ، لا يرى ولا يحس ولا يلمس وليس بذى مادة . وينتهى الفقهاء الى أن الأجسام جواهر واعراض لا اجزاء لم تتجزأ ولا صـورة ولا هيولى . ويرفضون تصور المتكلمين والحكماء على السـواء(٣٠٦) .

---

(٣٠٦) « فاذا بطل قولهم فى الجزء الذى لا يتجزأ وفى كل ما اوجبوه أنه جوهر لا جسم ولا عرض فقد صح أن العالم كله حامل قائم بنفسه ومحمول لا يقوم بنفسه ولا يمكن وجود احدهما متخليا . فالمحمول هو العرض والحامل

فالفقهاء هم الذين دافعوا عن الجواهر والأعراض دعامة نظرية الوجود فى المقدمات النظرية التى حاول المتكلمون ارساء قواعدها .

الجوهر الفرد اذن افتراض ذهنى خالص يقوم على الخلط بين المنفصل والمتصل ، بين الذهن والمادة . انه ينشأ من عمل الوهم أو الخيال الرياضى . ولا فرق فى ذلك بين تصورات المتكلمين او الحكماء للجوهر الفرد فانه ليس من عمل العقل . والوهم لا يمكن ان يؤيد بالدليل لأنه وهم ، والوهم افتراض لا سند له من العقل أو من الواقع ولكنه مجرد صورة خيالية اقرب الى التشبيه منه الى الاستدلال . وادخل فى الفن منه الى العلم(٣٠٧) . فالجزء الذى لا يتجزأ ليس اقتراحا علميا يمكن التحقق من صدقه ، وليس واقعا حسيا يمكن التحقق من وجوده . لذلك اختلف فى تصوره المتكلمون ، كل يتصوره حسب خياله وما يقتضيه وهمه ،

= هو الجوهر وهو الجسم ولا يمكن فى الوجود غيرهما وغير الخالق لهما » الفصل جـ ٥ ، ص ١٨١ — ١٨٢ ، ص ١٦٧ — ١٨٢ ، الشامل ص ١٤٦ ، وقد افاض الشهرستانى فى اثبات الجزء الذى لا يتجزأ كما فصل ابن حزم عرض الحجج وتفنيدها وايراد حجج اخرى لابطاله . أما الايجى فى « المواقف » فانه فضل عدم الدخول فى المعركة ربما توقفا عن الحكم .

(٣٠٧) يلاحظ ان الشهرستانى قد افاض فى الجزء الذى لا يتجزأ فى « نهاية الاقدام » فأفرد له فصلا خاصا ، ويركز على انه من عمل الوهم « ثم انا نسمى ما انتهى جزءا فردا اصطلاحا وذلك معقول الدليل وليس بمحسوس ولأن ما يقدره الوهم ودل عليه البرهان هو ذلك الجزء الذى انتهى به . . فان الذى اثبتناه معقول بالدليل غير محسوس ولا موهوم » ، نهاية الاقدام ص ٩ ، ٥ — ٥١٢ ، « ولا يمكن فهم الحجج نفيا أو اثباتا الا بالانتقال المستمر بين العقل والوهم ، بقى هاهنا فى هذه الصورة وهو الانفصال فى جانب الوهم أنه لا يقف حتى يقدر عالما متصلا بعالم آخر الى ما لا يتناهى فذلك عمل الوهم المخالف لبرهان العقل ، فلا نقبل ذلك بل نقول ان الوهم انما يصدق بشرط ان لا يؤدى الى جسم غير متناه ، وذلك خلاف العقل ، ونقول ها هنا ان الوهم انما يصدق بشرط الا يؤدى الى اجزاء غير متناهية وذلك خلاف العقل .. وقد بينا فى الوهم أن الوهم لا يقف الى حد لا يتوهم زيادة على الجسم » نهاية الاقدام ص ٥١٢ — ٥١٤ .

وكلها تصورات لا يمكن التحقق من صدقها لا فى العقل ولا فى الواقع(٣٠٨) . ومع ذلك فهو يكشف عن رغبة فى التمسك بالطرفين معا بمقتضيات العقل ومتطلبات الحس . فالجزء الذى لا يتجزأ لا طول له ولا عرض ولا عمق ، لا يماس ولا يجاور ولا يلاصق ومع ذلك قابل لجميع الأعراض والتركيب لأنه جزء لا يتجزأ . ولما كانت الأعراض لا يمكن حملها الا على جسم ، وان الحركة والسكون اعراض لا تحل الا فى محل كان لابد ان يكون جسما . فالجزء لا يتجزأ افتراض من وضع الوهم كجسم ، والأعراض واقع حى مدرك بالعقل . فهو اذن جمع بين الوهم والعقل ، بين الافتراض والواقع . واعتبار الانسان جزءا لايتجزأ ايضا جمع بين العقل والوهم ، بين الحس والخيال ، بين الافتراض والواقع . فالانسان وحدة واحدة لا تتجزأ الى اعضاء او الى بدن وفكر او الى حس وعقل أو الى فعل وانفعال . فمجموع هذه المظاهر كلها هو الانسان . بل ان الانسان هو المثل الأول للجزء الذى لا يتجزأ . ولكن الانسان من ناحية اخرى له طول وعرض ، ويتحيز فى مكان . وكل هذه ليست من صفات الجزء الذى لا يتجزأ . والانسان ليس جزءا بل هو كل . صحيح أن العلم والقدرة والحياة والارادة من مظاهر الانسان ولكن لماذا انكار الحركة والسكون والماسة والمباينة واللون والطعم والرائحة وهى كلها مظاهر للبدن ؟

---

(٣٠٨) عند احدى فرق الاباضية الجزء الذى لا يتجزأ جسم على مذهب الحسين مقالات جـ ١ ، ص ١٧٥ ، وأحال صالح قبة أن يلقى الجزء الواحد جزأين وجوز عليه أن يحله جميع الأعراض الا التركيب وحده . مقالات جـ ٢ ، ص ١٥ ، وعند معمر الانسان جزء لا يتجزأ واجاز عليه أن يحل فيه العلم والقدرة والحياة والارادة والكراهة . ولم يجز أن يحل فيه المماسة والمباينة والحركة والسكون واللون والطعم والرائحة . مقالات جـ ٢ ، ص ١٦ ، وعند عباد بن سليمان الجزء الذى لا يتجزأ شيء لا طول له ولا عرض ولاعمق وليس بذى جهات ولا مما يشغل الأماكن ولا مما يسكن ولا يتحرك ويجوز عليه أن ينفرد » مقالات جـ ٢ ، ص ١٤ ، وقد يجوز عليه الطول فقط دون سائر الاحوال . مقالات جـ ٢ ، ص ١٦ ، وبالرغم من انه يفتقر الى المكان الا انه يتحيز فى المكان ! الشامل ص ٢٥٩ ، وله جهة واحدة وهى الصفحة التى نلتقى به فيها ؟ وماذا يحدث لو التقى به اثنان الأول من الامام والثانى من الخلف فى نفس الوقت او اذا التقى به أربعة من الامام والخلف واليمين واليسار ؟ مقالات جـ ٢ ، ص ١٥ .

البدن يتحرك ، والانســـان يسكن ويماس ، ويباين ويتلون ، وله طعم ورائحة . واذا كان الجزء الذى لا يتجزأ لا يوجد الا بالوهم واذا اجتمع جزءان يوجدان فى الواقع فانه يكون جمعا بين الافتراض والواقع ، بين الوهم والحس . من اين يأتى الوجود باجتماع جزاين لا وجـــود لهما ؟ وكيف يوجد الكم مع اجتماع كيف محض ؟ ولماذا جزءان وليس ثلاثة او اربعة اجزاء ؟ انه لاقرب الى العقل باجتماع جوهرين يحدث جسم واحد . ومع ذلك لا يمكن تسمية الجوهر الفرد جسما لأن الجسم هـــو المتألف والجوهر الفرد لا يتألف(٣٠٩) . واعتبار أن الجزء الذى لا يتجـــزأ له ست جهات هو ايضا توفيق بين الوهم والعقل ، بين الافتراض والواقع . ومع ذلك فالجهات الست اعراض هى غيره ، وكأن الجوهر الفرد مازال افتراضا خالصا للوهم(٣١٠) . فاذا ما أخذ بعض الحكماء حلا وســـطا يجعل الجزء الذى لا يتجزأ متوسطا متجزئا بالقوة الى ما لا نهاية ومتجزئا بالفعل الى نهاية وغاية يشير ايضا الى البعد الافتراضى الأساسى الوهمى . وكيف يثبت جســـم واحد متصـــل وفى نفس الوقت يكون متجـــزئا الى ما لا نهاية ؟ اليس الاول مشاهدة حس ، والثانى افتراض وهم ؟

والآن نأتى الى بيت القصيد ؟ هل الجوهر الفرد مقولة ميتافيزيقية ، وبالتالى يكون أمرا اعتباريا أو موجودا ذهنيا لا فى الخارج شأنه شأن الأمور العامة فى ميتافيزيقا الوجود مثل الوجود والماهية ، والواجب والممكن والمستحيل ، والقديم والحادث ، والوحدة والكثرة ، والعلة والمعلول . أم هو مقولة طبيعية أى جسم موجود بالفعل ، جوهر حامل الاعراض ، يكون موضوعا للعلم الطبيعى ؟ أم لا هو ذا ولا ذاك بل هو مقولة دينية صرفة الغرض منها اثبات وجود « الله » مع انه سابق لأوانه فى هـــذه المرحلة من تأسيس موضـــوع العلم وهو نظرية الوجـــود ؟ فاذا كان

---

(٣٠٩) عند بعض اهل السنة اذا تألف جوهران فهما جسم واحد . مقالات جـ ٢ ، ص ١٥ ، وعند القاضى وبعض المحققين أن الجوهرين اذا تألفا فهما جسمان ، الشامل ص ٤٠٨ .

(٣١٠) مقالات جـ ٢ ، ص ١٥ .

الاحتمال الأول اى الوجود الذهنى فلا حرج فهو تصور وارد ويمكن استعماله فى العلوم الرياضية . وان كان الاحتمال الثانى أى الجسم الطبيعى فالقول الفصل فى ذلك للعلم الطبيعى الرياضى أو التجريبى . وان كان الاحتمال الثالث اى التصور الدينى من اجل اثبات الصانع فهل حقق هذه الغاية أم انه انتهى الى أخذ صفات « الله » بدل أن يعطيهـا اياه ؟ فاذا كان لا جسم له ولا عرض ، ولا شكل ، ولا لون ، ولا طعم ، ولا رائحة ، ولا حركة ، ولا سكون فماذا عن صفات التنزيه « لله » وانـه ليس فى محل ولا يشبه الحوادث ؟ واى الموقفين اكثر دفاعا عن الدين وحرصا على « الله » اثبات الجوهر الفرد الذى يشارك « الله » فى بعض صفاته وعلى راسها التفرد أم نفى الجوهر الفرد حتى يتفرد « الله » وحده بصفاته وتثبت قدرته المطلقة دون ما حاجة الى وسائل مصطنعة للدفاع عنها واثباتهـا ؟ .

يبدو أن المتكلمين اعدوا « الجوهر الفرد » كمقدمة لاثبات وجود الله أولا ثم صفاته ثانيا . فاذا ما انقسم الجسم الى جزء لا يتجزأ لا يحتوى على سبب وجوده من ذاته وبالتالى فانه يحتاج فى وجوده الى غيره ، ومن ثم يثبت وجود الله . وان انقسم الى ما لا نهاية كما يقول الحكماء فان اللانهائى يقود ايضا الى اللانهائية . ففى كلا التصورين يثبت وجود « الله » . خشى المتكلمون من قسمة الجسم الى ما لا نهاية خشية على العلم الالهى الذى يحصر كل شىء فآثروا اثبات الجزء الذى لا يتجزأ دفاعا عن القدرة الالهية على الايجاد من عدم وبالتالى يثبت شيئان فى وقت واحد ، قدرة « الله » وخلق العالم . وخطورة رأى الحكماء عند المتكلمين هو النيل من علم « الله » وانكار العلم الكلى لانه مادامت الأجزاء لا تتناهى فعلم « الله » بها لن يكون تفصيلا بل جملة وهو مرادف للجهل . كما انه يمثل خطورة على دليل الحدوث الذى يقوم على تناهى العالم . فما لا نهاية له لا يدخل فى الحدوث . أما الحكماء فانهم يبدون اكثر اتساقا لأن معلومات « الله » ومقدوراته لا نهاية لكل واحد منها وبالتالى يتسق العلم والقدرة مع المعلوم والمقدور . أما عند المتكلمين فيتحدد علم « الله » بنهاية الجزء الذى لا يتجزأ كما تتحدد قدرته به . وفى كلتا الحالتين ليس الغرض من القول فى الجـزء الذى

لا يتجزأ تأسيس العلم الطبيعى بل تأسيس الخطاب « الالهى » . ليست النظرية وصفا للطبيعة بقدر ما هي وسيلة لاثبات وجود « الله » وصفاته مثل العلم والقدرة . وعلى هذا النحو يكون الفكر « الالهى » موجها للفكر العلمى . فى كلتا الحالتين الغاية واحدة وهو المبحث عن « الله » من خلال الطبيعة أو توجيه الذهن البشرى « بالله » كوظيفة معرفية . فالوحدة الأولى هى الوحدة البسيطة التى منها تتركب الأشياء وهى مماثلة للواحد . والصورة أيضا هو العنصر الباقى فى الطبيعة الذى يدل على الخالق كما تدل النفس على البدن والمخلوق على الخالق . ومن ثم انتهى المتكلمون والحكماء ، كل بطريقته وباحساسه الدينى الى اثبات المشاركة فى الصفات بين الجوهر الفرد والمطلوب اثباته وهو « الله » . فالجوهر الفرد لا شكل له ولا لون ولا طعم ولا رائحة ولا يتحرك ولا يسكن ، ولا يرى ومن ثم فهو يشارك « الله » فى صفات التنزيه وأنه « ليس كمثله شىء » . واذا كان الجوهر الفرد جسما فانه ينفع من يتصور الله على انه « جسم » فيشاركان معا فى صفة الجسمية أى فى صفات التشبيه كما شاركا من قبل فى صفات التنزيه . وفى حالة التنزيه ما قيمة جوهر فرد لا شكل له ولا ينسب اليه شكل من الاشكال ، ولا يمكن التعرف عليه أو رؤيته ؟ انه مجرد افتراض محض من اجل غاية اخرى ابعد ما تكون عن الطبيعة وكأن علم التوحيد آثر استبدال عالم الافتراض بعالم الواقع ، وعالم الوهم بعالم الحقيقة . وفى حالة التشبيه يكون « الله » قد اثبت جسما مثل الجوهر الفرد . فسواء كان الجوهر الفرد لا ينقسم اصلا أو فعلا فهو لا ينقسم لأنه لا وجود له . وجعل الجواهر الفردة غير متناهية فى الصغر أو فى العدد هو اشراك لها مع صفات « الله » . وسواء كان الجسم ينقسم او لا ينقسم او انقسم الى نهاية أو الى لا نهاية أو كان مكونا من اجزاء أو وحدة واحدة فالنهاية واحدة وهى انها كلها مقدمات خطابية جدلية لاثبات وجود « الله » وتصور صفاته طبقا للحساسية الدينية عند المتكلمين والحكماء ودرجة احساساتهم بالطهارة العقلية ودوافعهم الايمانية . ان اثبات وجود « الله » على افتراضات عقلية هو تأسيس هاو لا صرح له ولا بناء . وهل من الضرورى تدمير العالم وتجزئته وتقطيعه اربا اربا الى حد المتناهى فى الصغر حتى يثبت « الله » على اشلاء ؟ لقد استعمل الوحى عديدا من الأدلة تعتمد على شهادات الحس

وأوائل العقول وبداهات الوجدان واعتمادا على مقاييس المنفعة والضرر وصالح الأمة(٣١١) . بل يبدو الفكر الدينى خاصة عند المتكلمين وقد وقع فى دور . فالجوهر الفرد وسيلة لاثبات وجود « الله » ، و « الله » هو الذى يمكننا من رؤية الجوهر الفرد . وكيف نرى ما لا جسم له ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا لون وما لا يدرك بالحواس ؟(٣١٢) .

يبدو ان موضوع الجوهر الفرد كله بصرف النظر عن الخلاف حوله بين اثبات وانكار أو حول التصورات فيه انما يعبر عن عاطفة دينية وليس عن موقف عقلى . وان تصور الجسم بين مقولتى القسمة والتناهى انما يعبر عن رغبة فى الوصول الى الوحدة البسيطة الأولى التى منها تتكون الاشياء . فالرغبة فى الذهاب من المركب الى البسيط ، من المتناهى الى اللامتناهى عاطفة دينية تعبر عن نفسها عقلا وان لم يكن لها ما يقابلهـا فى الواقع . الجسم جسم لا ينقسم الى اجزاء متناهية او لا متناهيـة . هذه الوحدة الأولى هى النقطة الهندسية التى تبدأ منها الخطوط والمساحات والحجوم ، وهى اللحظة الزمانية التى يبدأ منها الحاضر والماضى والمستقبل ، وهو الواحد فى العدد الذى منه تبدأ العمليات الحسابية من جمع وضرب وقسمة ، وهو الجزء الذى لا يتجزأ فى الطبيعة الذى منه تتركب الاجسام ، وهو « الله » مصدر الكون ومنشؤه وغايته ونهايته . وهنا يبدو اثـر الفكر الدينى الالهى فى الفكر الطبيعى والرياضى والانسانى وكأن « الله » وظيفة معرفية فى تصور العالم والأشياء . ولا يمكن تصور أجزاء غـير متناهية لانها ستشارك الله فى صفة وهى اللاتناهى . ومن ثم كان الجـزء

---

(٣١١) نستعمل هنا لفظ « الوحى » كشىء مادى صرف اى المدون فى كتاب معين وهو القرآن ، ومن ثم فهو موجود . ليس فى حاجة الى اثبات وهو بخلاف نظرية النبوة .

(٣١٢) اجاز أبو الهذيل على الجزء الذى لا يتجزأ الحركة والسـكون والانفراد وأن يماس ستة أمثاله بنفسه . أن يجامع غيره ويفـارق غيره وأن يفرده الله فتراه العيون ويخلق فينا رؤية له وادراكا له . ولم يجز عليه اللون والطعم والرائحة والحياة والقدرة والعلم . اذ لا يجوز ذلك الا للجسم مقالات ج ٢ ، ص ١٤ ، الفصل ج ٥ ، ص ١٨٠ — ١٨١ ، الشامل ص ٤٠٧ .

الذى لا يتجزأ متناه . وهنا يبدو الفكر الدينى الالهى فكرا محددا كما انه فكر موجه . ولا تهم الحجج التى يثبت بها تناهى الأجسام ، حجة القسمة الى النصف ثم قسمة النصف الى النصف وهكذا حتى تصل الى الجزء الذى لا يتجزأ ، ولا يهم مصدرها . الجزء الذى لا يتجزأ اذن تفكير دينى لاهوتى فى الطبيعة ، فهو أحد التصورات الطبيعية للتوحيد . أما الجزء الذى يتجزأ فهو تصور علمى كمى للطبيعة . وقد قالت الفرق بالتصورين ، تصور المتكلمين من ناحية وتصور الحكماء والفقهاء من ناحية اخرى ، كل طبقا لتصوره للتوحيد واحساسه بالتعظيم والاجلال . وقد آثر فريق ثالث التوقف عن الحكم فهو أكثر أمانة اذ يدل على أن العقل هنا لا يتعامل مع واقع بل مع عواطف التعظيم والاجلال ، كل مفكر ودرجته من العقلانية ، يختار ما يشاء من التصورات التى تساعده على الاعلان عن تعظيمه واجلاله فى أكثر الصور احكاما فى رأيه(٣١٣) .

والقضية الآن ، اذا كان مبحث الجسم وما نتج عنه من نظرية الجوهر الفرد بين الاثبات والانكار تفكير دينى الهى مقنع فلماذا لا يتحول الى تفكير دينى انسانى صريح ؟ أليست الالهيات هى انسانيات مقلوبة ؟(٣١٤) الم يحاول الوحى تأسيس علم انسانى ؟ لقد كشف الجسم عن دائرة الأشياء او عن بعد الطبيعة فى الحياة الانسانية كما ستكشف باقى الأجسام ، الاجسام التى لها مزاج عن بعد الانسان . واذا كان مبحث الأعراض قد كشف عن بعد الانسان صراحة فان مبحث الجواهر يكشف عن بعد الطبيعة بنفس الدرجة من الصراحة والوضوح . ولما كان الانسان ذا بعد اجتماعى فان بعدى الانسان والطبيعة لا يكتملان الا ببعديهما الاجتماعى والسياسى اذا ما اراد الفكر الدينى الابقاء على مفهوم الوحدة المتمثل فى الجزء الذى لا يتجزأ . ومن ثم تظهر هناك مفاهيم وحدة الشخصية ، والوحدة الوطنية ، وحدة الشعب ، ووحدة الأمة ، ووحدة التاريخ ،

---

(٣١٣) شك شاكون فقالوا : لا ندرى أيتجزأ أم لا يتجزأ مقالات جـ ١ ، ص ١٢٤ .

(٣١٤) انظر دراستنا
Théologie ou Anthropologie, La Renaissance du Monde Arabe.

وبالتالى يصبح لكثير من مسائل الجزء الذى لا يتجزأ مدلول . ويتأسس الفكر العلمى مستقلا عن الفكر الدينى ، ويتحول الفكر الدينى الى علوم الاجتماع والسياسة .

٢ — **عوارض الاجسام(٣١٥)** : عوارض الأجسام هى الأحكام الخاصة بالاجسام أو دلالاتها ، واهمها حدوث الاجسام وتناهيها(٣١٦) . وهنا ينقسم الجسم الى ذات وصفات وهى نفس القسمة السابقة الى جواهر واعراض . فالجوهر هو الذات ، والاعراض هى الصفات . ولكن هذه المرة تتخلى اللغة الطبيعية عن مكانها الى اللغة الميتافيزيقية للاقتراب من الالهيات واثبات الجواهر المفارقة . واهم احكامها ثلاثة . الاول ما يتعلق بالقدم والحدوث ، والبقاء والفناء ثم الاعادة ، والثانى ما يتعلق بصلة الجواهر بالأعراض وجوبا او امكانا او استحالة ، والثالث ما يتعلق بوحدة الأجسام أو تعددها . ويتضح من هذه الاحكام انها فى حقيقة الامر عود الى « الامور العامة » أو « ميتافيزيقا الوجود » وقراءة مبحث الجواهر من خلالها . فالقدم والحدوث ، والوجوب والامكان والاستحالة ، والوحدة والكثرة من مباحث الأمور العامة . ويبرز السؤال القديم من جديد : هل هذه الأحكام ميتافيزيقية طبيعية خالصة ام أنها تكشف عن موجهات الفكر الدينى ؟ هل هى أحكام فلسفية علمية صرفة ام انها مقولات تمهيدية للدفاع عن عقائد الايمان وبالتالى فهى فكر دينى مقنع ؟ .

(ا) **القدم والحدوث** . لما كانت الاجسام ذوات أو صفات وكان الاحتمالان القدم والحدوث أصبحت لدينا احتمالات اربعة . الأول أن تكون الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها ، وهو الحق عند المتكلمين وبه قال المليون من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس . والثانى أن

---

(٣١٥) فى المصنفات القديمة تأتى قسمة الجسم قبل عارض الاجسام بعد حده مباشرة وقد آثرنا تركها بعد عوارض الاجسام حتى يمكن الحديث عن قسمة الأجسام مرة واحدة ابتداء من الجواهر الجسمية حتى الجواهر المفارقة . المواقف ص ٢٤٤ — ٢٥٦ .

(٣١٦) لعوارض هنا تعنى مجرد الاحكام والدلالات مع انها قد توحى بالخلط مع الاعراض التى تم تحليلها فى المبحث السابق عن ظواهر الوجود .

تكون قديمة بذواتها وصفاتها وبه قال متأخرو الحكماء(٣١٧) . فالاجسام فلكيات وعنصريات ، والفلكيات قديمة بموادها وصورها وإعراضهـا الا الحركات والأوضاع المشخصة . والعنصريات قديمة بموادها وصورهـا الجسمية بنوعها وجنسها . والثالث أن تكون قديمة بذواتها محدثة بصفاتها عند أوائل الحكماء(٣١٨) . ثم اختلفوا فى الذوات هل هى اجسـام وأى أجسام هى ؟ والرابع ان تكون حادثة بذواتها قديمة بصفاتها وهو باطل فالأصـل لا يكون حادثا والفـرع قديما ، وتناقض عقلى لأن الذات هى الأصل والصفات الفرع ، ولا يكون الفرع أشرف من الأصل(٣١٩) .

والحقيقة أن الخلاف ليس بين هذه الاحتمالات الأربعة فيما يتعلق بالذات والصفات والقدم والحدوث بل بين اثنين منها فحسب ، بين القدم والحدوث سواء كانا فى الذات أم فى الصفات . فعند الأشاعرة الأجسام حادثة لأن الاجسام لا تخلو عن الحوادث ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث

---

(٣١٧) ومعهم ارسطو بعد أن تم تمثله فى الحضارة الاسلامية وأصبح احد روافدها .

(٣١٨) وهم الفلاسفة السابقون على ارسطو أى الطبائعيون الأوائل بعد أن أصبحوا أيضا احد روافد تاريخ الفكر الانسانى من خلال الحضـارة الاسـلامية .

(٣١٩) يستشهد الايجى بتاريخ الأديان فى اليهودية والثنوية وغيرها مثلا على أن الذات جسم « ففى التوراة أن الله تعالى خلق جوهرة ونظر اليها نظر الهيبة فذابت فحصل البخار . ومن زبدها الأرض ، ومن دخانها السـماء ، وقيل الأرض ، وحصلت البواقى بالتلطيف ، وقيل النار وحصلت البواقى بالتكثيف ، وقيل البخار وحصلت العناصر بالتلطيف وبالتكثيف ، وقيل الخليط من كل شىء لحم وخبز وغير ذلك . فاذا اجتمع من جنس منها شىء له قدر محسوس ظن أنه حدث ولم يحدث انما تحدث الصورة التى اوجبها الاجتماع « المواقف ص ٢٤٥ ، ومنهم من قال ان الذوات ليست أجساما . ثم اختلفوا فقالت الثنوية والنور والظلمة ، والحرانيون النفس والهيولى ، عشـقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها عليها فحصـل من اختلاطها أنواع المكونات . وقيل هى الوحدة فتجزأت فصارت نقطا واجتمعت النقط خطا . والخطوط سطحا ، والسطوح جسما . المواقف ص ٢٤٥ .

فهو حادث . وتثبت المقدمة الاولى بان الاجسام لا تخلو من الاعراض وان الاعراض حادثة . واثبات الثانية بان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان . ويبدو ان دليل الحدوث قد بدأ بعد دليل الجوهر الفـرد لاثبات الصانع وهو الموضوع الاول في التوحيد كاشفا عن الغاية البعيدة من مبحث الاجسام وهو اثبات وجود الله اما عن طريق الجوهر الفرد أي عن طريق الحدوث . وخطأ هذا الدليل هو قيامه على وهم ان التغير حدوث ، وان تغير الاعراض تعنى أنها حادثة ، فالتغير قيمة وكمال في حين ان مفهوم الحدوث عند المتكلمين لا قيمة ونقص ، وبالتالى فالقـول بأن الاعراض حادثة يخلط بين حكمى قيمة ، الاول ايجابى والثانى علمى . والقول بان كل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث تحصيل حاصل لا يضيف جديدا . كما انه ينتقل من الحكم على الاعراض اى الصفات الى الحكم على الذوات اى الأجسام مع أنه من الاحتمالات الاربعة ان تكون الأجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهو اختيار اصحاب الطبائع من المعتزلة كحل وسط بين حدوث الأجسام بذواتها وصفاتها وهو حل الاشـاعرة وقدم الأجسام بذواتها وصفاتها وهو اختيار الحكماء .

وقد تمت اعادة صياغة هذا الدليل عـدة مرات مـن المتقدمـين والمتأخرين . وازاد عليه البعض عدم جواز استناد القديم الى السبب الموجب ، فالأجسام فعل الفاعل المختار وبالتالى تكون حـادثة(٣٢٠) . وهذا بداية بالقديم مباشرة ، وهو المطلوب اثباته ، دون المحدث وهـو موضوع البحث . كما انه حكم قيمة صرف « لا يجوز ... » وليس حكما عقليا أو وصفا مرئيا لشيء مادى . واحيانا يكون الدليل ذا بداية حسية تقوم على المشاهدة للحركات وتجدد الاعراض على الأجسام ثم يحدث التقلب عن طريق العكس والتضاد ويقال « والقديم ليس كذلك » مع انه لم تحدث دراسة للقديم ولا تحليل خاص له ولكن حدث فقط ادانة الجسم الحادث ثم تبرئة القديم ، وكان الخطيئة الأولى لا تمحوهـا الا البراءة

---

(٣٢٠) هذه هى صياغة الرازى .

الأصلية !(٣٢١) .

وحجج القدم أربع : الأولى أن المادة قديمة والا احتاجت الى مادة اخرى وتسلسل الأمر الى ما لا نهاية ، وأنها لا تخلو عن الصـــورة ، وبالتالى يلزم قدم الجسم مادة وصورة . واهمية هذا الدليل أنه يقـــوم على مفهوم التسلسل الى ما لا نهاية وينفى ضرورة وجـــوده مادة أولى وبداية أولى ، وبالتالى يكون فكرا يقوم على التواصل لا على الانقطاع ، وهى ميزة الفكر العلمى ، والثانية أن الزمان قديم والا كان عدمه قبـــل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق والمسبوق .. وتتميز الحجة بنفس الميزة السابقة وبالتالى تكون أقرب الى الاتساق العقلى من افتراض لا زمان قبل الزمان . بل ان هذا اللازمان لا يفهم الا بالاضافة الى الزمان وبالنسبة اليه فيكون زمانا بمعنى ما أو زمانا اضافيا(٣٢٢) . والثالثة أن فاعلية الفاعل للعالم قديمة ويلزم منه قدم العالم . فلو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث والا لزم الترجيح بلا مرجح ويلزم التسلسل . ومع أنهـــا حجة تفترض المطلوب اثباته الا انها أقرب الى الاتساق العقلى مـــن أن الفاعل القديم لا يصدر عنه الا شيء قديم كما أن الفاعل الحادث لا يصدر عنه الا شيء حادث . فلو كان العالم حادثا لصدر عن موجود حـــادث

---

(٣٢١) المواقف ص ٢٤٥ — ٢٤٩ أجمع أهل السنة على أن العالم كل شيء هو غير اله وعلى أن كل ما هو غير الله وغير صفاته الأزلية مخلوق مصنوع ، وعلى ان صانعه ليس بمخلوق ولا مصنوع ، ولا هو من جنس العالم ولا من جنس شيء من أجزاء العالم . أصول الدين ص ٣٣ ، ص ٣٢٨ ، وقد انبرى ابن حزم لابطال قدم العالم محيلا الى كتاب « التحقيق فى نقض كتاب العلم الالهى » لمحمد بن زكريا الطبيب ، لأن « المدة ليست للأمـــد . أحدث الله الفلك بما فيه مـــن الأجســـام الســـاكنة والمتحركة وأعراضها » الفصل ج ٥ ، ص ١٤٤ ١٤٥ ، أنظر أيضا المحصل ص ٨٤ — ٨٥ ، شرح التفتازانى ص ٤٣ — ٥١ ، طوالع الأنوار ص ٢٧ ، نهـــاية الاقدام ص ٥ — ٧ ، أصول الدين ص ٥٩ ، ص ٧٠ — ٧١ ، الشـــامل ص ٢٢٦ — ٢٣٠ ، ص ٢٣٨ — ٢٤٠ .

(٣٢٢) يقول القدماء « وترك الجود زمانا غير متناه لا يليق بالجواد المطلق » وهو حكم قيمة بعدم اللياقة وليس حكم عقل أو حكم واقع بل ان من طبيعة الجود ترك الزمان غير متناه وهو الأقرب .

وبالتالى ينتفى وجود « الله » . والرابعة ان صحة العالم لا اول لها وكذلك صحة تاثير البارى فيه ، وبالتالى يكون كلاهما قديم لمصاحبة العلة للمعلول ولمقارنة المعلول بالعلة(٣٢٣) . ويبدو ان المعركة احتدمت قبل أن تبتدأ وان حجج اثبات حدوث العالم او قدمه انما كانت تخفى المعركة الحقيقية على وجود الصانع وقدمه التى ستظهر فى اول موضوع الذات .

فاذا كان الاحتمال الرابع متناقضا اى حدوث الذات وقدم الصفات فلم يبق الا الاحتمال الثالث وهو قدم الذات وحدوث الصفات الذى يحاول الجمع بين المطلبين المتعارضين الاتصال والتمايز وأن يجمع بين التصورين المتعارضين التصور الدينى والتصور الطبيعى . فالنظريتان الأوليان الحدوث والقدم كل منهما رد فعل انفعالى على الآخر يأخذ صورة النظرية . وكل مطلب اصيل فى الانسان مطلب الحدوث ومطلب القدم ، الرغبة فى الانفصال والرغبة فى الاتصال ، البحث عن الاصالة والسعى نحو الجدة . وقد تم التعبير عن هذا الاحتمال الثالث بصورة اشراقية اسطورية تجعل ذات العالم قديمة وصفاته محدثة ، وبالتالى يخرج العالم من اصل روحى . وتكون الصعوبة حينئذ فى تفسير كيفية صدور هذه الأعراض

---

(٣٢٣) الذين قالوا بقدم المادة فرق عديدة ترى ان اصل العالم لم يكن جسما . فقد اثبتت الحرمانية القدماء الخمسة : البارى ، والنفس ، والهيولى ، والدهر ، والخلاء . وقال ابن زكريا الطبيب بقدم المكان والزمان والنفس والعقل المبدع ، الشامل ص ٢٢٨ — ٢٩ ، وقد جعل الفلاسفة العالم صادرا عن الله ، والصادر عن القديم قديم ، وبالتالى فالعقل والنفس والفلك والمادة قدماء . يذكر البيضاوى ايضا هرقليطس (ايريليطس) . ويشن الباقلانى فى « التمهيد » هجوما على الفلاسفة والقول بالقدماء الأربعة ، المحصل ص ٨٥ — ٨٦ ، طوالع الأنوار ص ١٢٧ — ١٢٨ ، التمهيد ص ٥٤ — ٦٥ ، ومنهم الدهرية القائلين بأن العالم كان على الأزل فى هذه الصورة بأفلاكه وكواكبه واركانه وحيواناته المتناسلة ، والفلكية الذين نسبوا تدبير العالم وتقدير الحوادث الى الكواكب السبعة والطبائع الأربع ، اصول الدين ص ٧٠ — ٧١ ، ص ٨٣ ، وكذلك هو رأى المنجمين ، الشامل ص ٢٢٩ ، التمهيد ص ٦١ — ٦٨ ، الفصل ج ١ ، ص ١٨ — ١٩ ، شرح الاصول الخمسة ص ١٢٠ — ١٣٢ ، الشامل ص ٢٣١ — ٢٣٢ ، نهاية الاقدام ص ١٢٠ — ١٢٢ .

المادية من هذا الجوهر الروحى . ولما كان هـذا التصـور أقرب الى العاطفة الصوفية منه الى التصور العقلى فقد اعتمد على الصور الفنية أكثر من اعتماده على الحجج العقلية ، وظهرت لغة النور والفيض والاشراق والعشق والتذكر والمعرفة والاحتياج والشوق الى آخـر ما هو معروف من مصطلحات حكمة الاشراق . ويكون العالم رحلة مؤقتة للروح تخلص فيه من المادة العارضة للرجوع الى مصدرها الروحى الأول تنعم بعـد بؤس ، وتلتذ بعد الم ، فتسود عواطف التأليه على ما بقى مـن حكمة ، وتتحول نظرية الفيض والصدور الى نظرية فى الخلاص والرجوع(٣٢٤) . فاذا ما استطاع العقل التغلب على الخيال ، واستطاعت التصـورات السيادة على الاشراقيات ظهرت اللغة الرياضية بدل الصور الفنية وتحول العالم كله الى أعداد لا فرق فيه بين قديم وحادث ، ويصبح الواحد هو الأصل لا فرق فى ذلك بين الواحد الرياضى والواحد الطبيعى والواحـد فى عقيدة التوحيد(٣٢٥) . ولكن ظهر هذا الاحتمال الثالث فى صيغة علمية عند أصحاب الطبائع فى الجمع بين التصورين تلبية للمطلبين وهو القول بالخلق عن طريق الطبائع أو التخلق . فاذا كانت الأجسام مخلوقة فان الأعـراض متخلقة بطباعهـا فالايجـاب بالذات لا بالارادة ، وبالطبـع لا بالقدرة(٣٢٦) . وفى حقيقة الأمر ان الصيغ الثلاث أقرب الى القـدم

---

(٣٢٤) وهو أيضا تصور الاسماعيلية والباطنية (أحمد الكيالى) فى أسـاطير الخلق الشـاملة التى تفسـر كل شىء الالهيـات والطبيعيات والانسـانيات والكونيات والشرعيات وكل نظريات العالم الاعلى والعالم الأدنى والعالم الانسانى . مثلا أن الاله خلق النفس ، وهما مدبران للعالم ، العقل والنفس ، بتدبير الكواكب السبعة والطبائع الأول . الفرق ص ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، الملل ج ١ ، ص ٩٥ ، ج ٢ ، ص ١٢٨ — ١٣٢ ، ص٢٤٥ — ١٥١ ، إعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٨٠ — ٨١ .

(٣٢٥) مثلا أصحاب فيثاغورث ، المحصل ص ٨٦ ، طوالع الانوار ص ١٢٨ .

(٣٢٦) وهم أصحاب الطبائع ثمامة ، والجاحظ ، ومعمر ، والنظام . فعند ثمامة العالم فعل الله بطباعه كما يقول بعض الحكماء الملل ج ١ ، ص ١٠٧ ، وهو يتهم به أيضا الزنادقة المعطلة لقولهم حسب الخصوم —

منها الى الحدوث . والسؤال الآن : هل مشكلة الذوات والصفات اساسا فى الاجسام ثم نقلت بعد ذلك الى الله فى موضوع الذات والصفات ؟ وهل مشكلة القدم والحدوث اساسا فى الاجسام فى الطبيعيات او فى الانسانيات ثم نقلت بعد ذلك الى صفات الذات فى الالهيات ؟ .

والقضية هى : هل يمكن نقل هذه المسألة ، القدم والحدوث من المستوى الميتافيزيقى النظرى الى المستوى الاجتماعى السياسى العملى ؟ واى الاحتمالات الاربعة افضل واكثر فعالية لحركات التغير الاجتماعى ؟ هل المجتمعات محدثة بذاتها وبصفاتها وبالتالى لا يكون لها وجود دائم ومستمر ؟ هل هى قديمة بذاتها وبصفاتها وبالتالى يستحيل عليها التغيير؟ هل هى قديمة بذاتها محدثة بصفاتها مما يسمح ببقاء المجتمعات كذوات وتغيير الانظمة الاجتماعية كصفات ؟ او انها مشكلة وهمية من الاساس يحسن الغاؤها وليس نقلها من المستوى الميتافيزيقى الطبيعى الى المستوى الاجتماعى ؟ (٣٢٧) . واذا كنا مازلنا مجتمعات تراثية فلا سبيل الا نقلها دون الغائها حتى تتحول الى رصيد فعال فى حركة

= ان الاشياء كائنة من غير تكوين او ان الحوادث كانت قبل حدوثها اشياء التنبيه ص ٩١ — ٩٢ ، وعند معمر ان الله خلق الاجسام دون الاعراض ، اصول الدين ص ٨٣ — ٨٥ ، وعند معمر ان الجوهر الواحد لا يحتمل الاعراض فاذا اجتمعت ثمانية اجزاء وصارت جسما احدثت فى انفسها الاعراض طباعا . اصول الدين ص ٥٧ ، مقالات ج ٢ ، ص ١٣ وعند الحمارية (وعند الخصوم انهم من القدرية) ان الانسان قد يخلق انواعا من الحيوانات مثل الديدان فى اللحم والعقارب فى التبن ، الفرق ص ٣٧٩ ، نهاية لاقدام ص ٢٩ ، التمهيد ص ٢٥٢ — ٢٦١ . الشامل ص ٢٣٠ — ٢٣٧ ، ص ٢٧٥ ، معالم اصول الدين ص ٢٥ — ٢٦ .

(٣٢٧) هذا هو موقف جالينوس اى التوقف فى الكل ، المواقف ص ٢٤٤ — ٢٤٥ ، المحصل ص ٨٦ ، طوالع الانوار ص ١٢٨ او ان « الله » يحفظ الجواهر باعراض متعاقبة يخلقها الله فيها فاذا اراد ان يفنى لم يخلق فيها العرض او خلق فيها عرضا منافيا للبقاء وكأن الله شاغل نفسه بالاعراض والجواهر ، وكأن العالم ليس له قانون من ذاته .

التغير الاجتماعى (٣٢٨) . فمهما كانت هناك محاولات لالغائها فانها ستفرض نفسها . وبالتالى فالافضل نقلها من الفكر الدينى الى الفكر الاجتماعى والسياسى .

ب — **البقاء والفناء والاعادة** . وينبنى القول بفناء العالم على اثبات حدوثه كما ينتج القول ببقائه على اثبات قدمه . فمن قال بالحدوث قال بالفناء ثم الاعادة ومن قال بالقدم قال بالبقاء . فاذا كان الجسم ذا أبعاد ثلاثة أو ذا جهات ست فالابعاد متناهية سواء كانت فى ملاء أو خلاء . ويثبت المتكلمون ذلك بحجج رياضية ، ويردون على الحجج الرياضية للخصوم باستعمال كل المسائل الرياضية والطبيعية من أجل مسلمات الفكر الدينى اثباتا أو نفيا . واثبات فناء الاجسام يتضمن فناء العالم مع انه شتان ما بين اعدام شىء واعدام العالم كله . المتناهى فى الصغر محسوس ومرئى أما المتناهى فى الكبر فليس كذلك (٣٢٩) . وبالتالى يظهر سؤال متى يفنى العالم وكيف ؟ وتتفاوت الاجابة بطبيعة الحال بين تحديد عمر للعالم أو ترك ذلك للعلم « الالهى » . كما تتفاوت الاجابة عن كيفية الفناء بين القدرة « الالهية » غير المسببة أو بخلق « الله » الفناء أو بمنع أو بقطع الاكوان (٣٣٠) . ولا يمكن

---

(٣٢٨) انظر بحثنا « التراث والتغير الاجتماعى » دراسات فلسفية، الانجلو المصرية ١٩٨٨ .

(٣٢٩) المواقف ص ٢٥٠ ، ص ٢٥٣ — ٢٥٦ ، وعند النظام الأجسام فانية فلو بقيت لمتنع عدمها ، المواقف ص ٢٥٠ وعند معظم المعتزلة أن الله قادر على افناء الاجسام كلها دفعة واحدة ولا يقدر على افناء بعضها ، الفرق ص ٢١٨ . الاجسام قابلة للعدم ، معالم اصول الدين ص ١٢٩ .

(٣٣٠) عمر الدنيا عند اليهود ٤٠٠٠ سنة ، وعند النصارى ٥٠٠٠ سنة ، وعند آخرين ٧٠٠٠ سنة ، وفى الهند من يقول بأنه ٧٠,٠٠٠ سنة أو ٤٠٠,٠٠٠ سنة . وكذب من ادعى لمدة الدنيا عددا معلوما فالساعة لا يعلمها الا « الله » الفصل ج ٢ ، ص ١٧ — ١٨ ، ص ١٠١ — ١٠٢ . وقد اختلف اهل السنة فى كيفية الفناء فعند الأشعرى لا يخلق الله البقاء فى الحال الذى يريد أن يكون فانيا فيه . وعند القلانسى يخلق الله الفناء ، وعند الباقلانى يقطع الاكوان عنه ، أصول الدين ص ٢٣٠ — ٢٣١ . كما

معرفة ذلك كله عقلا او حســـا بل كلها ظنون واوهام وهى كلها من مضادات العلم وليست من نظرية العلم . وهنـــا يبرز موضوع « الجنة والنار » وهل يفنيـــان بفناء العالم ؟ فان بقيـــا شـــارك الله فى صفة الخلد ، وتناقضا مع فناء العالم ، وان فنيا تناقضا مع عقيدة الثواب والعقاب الابديين(٣٣١). وهـــو استبـــاق لموضوع المعاد من السمعيات قفزا على الالهيات مما يدل على تسرع الفـــكر الدينى فى الظهور دون ما انتظـــار للتاصيل . واذا كانت الاجســـام غير باقية فعدم بقـــاء الاعراض اولى لما كانت الاجسام لا تخلو من الاعراض ، ولما كانت الاعراض لا تقـــوم الا بالاجســـام . فأحـــكام الاجسام او عوارضها تصـــدق بالتبعية على الاعراض (٣٣٢) .

وفى حقيقة الامر ان فناء العالم ليس واقعة مادية ، فهذا ما يحدده العـــالم الطبيعى ان استطاع ، ولكنه واقعة شعورية دالة . العالم يوجد فى الشـــعور فى لحظة الوعى به ويفنى لحظة فقدان هذا الوعى . وفى كلتا

اختلفت المعتزلة . فعند معمر الفناء فناء الى ما لا نهاية ، وفناء الشيء غيره . وعند محمد بن شبيب ، يحل الفناء فى الجسم فيفنى . وعند الجبائى وابنه ، يخلق الله الفناء لا فى محل وان الله لا يقدر على فناء بعض الأجسام مع الابقاء على البعض الآخر وانما يقدر على افناء جميعها بفناء لا فى محل . اصول الدين ص ٨٧ — ٨٨ ، ص ٢٢٩ — ٢٣٢ ، الفرق ص ٢٣١ ، ص ٣٨٤ ، ص ١٩٧ ، معالم اصول الدين ص ١٣٣ — ١٣٤ ، العضدية ج ١ ، ص ١٦٥ ، الكلنبوى ج ١ ، ص ١٦٥ — ١٦٦ ، نهاية الاقدام ص ٤٦٧ — ٤٦٩ .

(٣٣١) قال جهم بفناء الجنة والنار ، وأبو الهذيل بانقطاع نعيم الجنة وعذاب النار . انظر الفصل التاسع عن المعاد ، بينما جعل اهل السنة الجنة والنار متناهيين الفصل ج — ٢ ، ص ١٠١ ورفض ابن حزم ان يكون الشيء فى حين خلق الله له لا باقيا ولا فانيا الفصل ج ٥ ، ص ٢٨٢ — ٢٨٣ .

(٣٣٢) الأعراض لا تبقى لأنها عجز وجهل وموات . عند العطوى جاهلة بمعنى ليست عالمة وعاجزة بمعنى ليست قادرة وموات بمعنى ليست حية . ويبدو هنا تشخيص الطبيعة ووعى الشعور بعمليات النفى والاثبات فى الصفات . مقالات ج ٢ ، ص ٧٨ ، انظر ايضا الفصل الســـادس عن الصـــفات .

اللحظتين لوجوده فى الشعور أو لغيابه منه له آثار على السلوك للافراد والمجتمعات اذ تمثل عقيدة فناء العالم خطورة بالغة على الحياة كما هو الحال فى نظرية الخلق وفى دليل الحدوث وذلك لانها توحى للانسان بان هذا العالم لا قيمة له ، وانه ليس قائما بذاته ، وانه يستمد وجوده وقيمته من عالم آخر منفصل عنه . فهو سلب محض . ومن ثم يوحى للانسان بالتخلى عنه والاتجاه الى الايجاب الخالص ، ومن ثم ينشأ الاغتراب والانحراف والانعراج وكل مظاهر الاعوجاج فى السلوك . توحى عقيدة فناء العالم بأن هذا العالم لا اهمية له ، ولا بقاء له بذاته مما يبعث على الغثيان ويجعل العدم هو أساس وجوده ومصدره . وبالتالى تكون الافعال فيه غير مجدية وغير باقية ، وبالتالى فهى فانية مثله . وهذا هدم للعالم وتدمير له ، ونظرة اعدامية لبنيته ، كما أنه انكار للغائية ونسبب وجود الانسان فيه . كما توحى بأنه يمكن تعويضه وبالتالى انتظار عالم آخر افضل من هذا العالم . كما انها وسيلة رخيصة لاثبات بقاء الله وقدرته على الاعدام وكأن الله يعدم ولا يوجد ، يعذب ولا ينعم، يهدم ولا يبنى ، وكأنه كاره للبشر ، عدو للعالم ، يفرح لعذاب الآخرين ! وهو صورة « الطاغية » وليس « الاله » !

ومع ذلك فقد فرض البقاء نفسه على الفناء فى القول بالاعادة . فاذا كانت الاجسام تفنى فانها تعود . وهذا حل لاشكال باشكال آخر ، وتصحيح خطأ بخطأ ثان ، ومجموع الخطأين لا يكون صوابا . كيف تتم الاعادة ؟ وهل الذى ابتدأ فى الدنيا هو الذى يعاد فى الآخرة (٣٣٣) ؟ وأين تتم الاعادة ؟ وهل تكون اعادة أبدية فتشارك الاجسام « الله » فى صفة البقاء وان لم تشاركه فى صفة القدم . فاذا ما نجح المتكلمون فى زحزحة الاجسام فى البداية فانها تعود وتفرض نفسها فى النهاية .

بقاء الاجسام اذن هو الاكثر اتفاقا مع العقل ومع الواقع والاكثر

---

(٣٣٣) اجابة على السؤال : هل الذى ابتدأ فى الدنيا هو الذى يعاد فى الآخرة ؟ اجاب اكثر المسلمين بنعم باستثناء عباد بن سليمان مقالات ج ٢ ، ص ٥٧ — ٥٨ .

نفعـــا فى الحياة الاجتماعية والسياسـية . وان كان خطأ فهو خطأ واحد ولبس خطأين . فالاجســـام باقية ، هذا ما تقرره شهادة الحس بالرغم من التغير والحركة والفنـــاء . لا تفنى إلا الاعراض بمعنى تغيرها وطريانها على الاجســـام . الاجسام باقية ضرورة . وعنـــد البعض ليس بسبب بقائها فى الحس لان الاعراض كذلك بل لانها ضرورة عقلية . وعند البعض الآخر استدلالا بانه لو لم تكن الاجســـام باقية لارتفع الموت والحيـــاة والتسخن والتبرد (٣٣٤) . والحقيقة أن بقاء الاجسام يؤدى الى بقـــاء العـــالم وله ميزة ضخمة وآثار ايجابية على السلوك الفردى والاجتماعى . فالوجود هو الاســـاس وليس العدم . والعمل فيه باق ومنتج ولا يضيع هبـــاء فيه وليس خارجا عنه تعويضا أو مكافأة . يحدث فيه التـــراكم التاريخى ويقع فيه عمل الافراد والجماهير . يتضمن غائية وقصدية بعيدا عن العشوائية والمصادفة . وفيه تنزيه « لله » عن اللعب بالعالم وتدميره والتشـــكك فيه والقضاء على قوانينه واستقلاله . ويسترد البقاء كصفة

---

(٣٣٤) تقول فرق عديدة ببقاء الأجســـام . فمع اعتراف الكرامية بحدوث الاجســـام الا انهم قالوا بأنها ابدية ممتنع فناؤها بدليل امتناع بقاء الاعراض . والكرامية طردوه فى الأجسام ، المواقف ص ٢٥٠ — ٢٥١ ، المحصـــل ص ٩٣ ، الانتصـــار ص ٣٤ — ٣٥ ، وعند الكيسانية الدنيا لا تفنى ابدا الفصل جـ ٥ ، ص ٢٣ ، وعند الجاحظ يستحيل عدم الأجسام بعد حدوثها ، ويشرح الخصوم ذلك بأن الله يقدر على خلق الشىء ولا يقدر على افنائه ص ١٧٦ ، الانتصـــار ص ١٦٨ ، الملل جـ ١ ، ص ١١١ — ١١٢ ، وعند النظام قد يفنى البعض ويبقى البعض الآخر ، وما يفنى يأتى غيره ، الاقل ويبقى الأغلب ، مقالات جـ ٢ ، ص ٧ ، الشامل ص ١٦٠ ، بل ان اهل السنة أيضـــا ضعفوا أمام بقاء الأجســـام بالرغم من رفضـــهم لعدم العالم وللتجدد المستمر . فقد أجاز بعض اهل السنة فناء بعض الأجســـام دون البعض وهو موقف وسطى لا يرضى الطرفين ، فاما فناء الكل ايثارا لقدرة « الله » او بقاء للكل ايثارا لحياة الناس المستمرة المتجددة الفعالة . وعند الحكماء لا عالم غير هذا العالم اى ما يحيط به سطح محدود الجهات لأسباب رياضية وطبيعية صرفة ، المواقف ص ٢٥٠ — ٢٥١ . ومع الدهرية والكرامية أحال الحكماء العدم ، عدم الفلك والكواكب وجعلوها طبيعة خاصة لا تقبل الفناء أو الفســـاد ، أصول الدين ص ٦٤ — ٦٧ ، الملل جـ ٢ ، ص ١٧ — ١٨ ، الفصـــل جـ ٥ ، ص ٢٣ ، المحصل ص ٩٧ — ٩٨ ، ويشارك فى ذلك حكماء الهند بعد أن تم التعرف عليهم داخل الحضارة الاســـلامية .

للعــالم بدلا من عزوها للذات المشخصة ، روح العالم ، فلا يدفع العالم الثمن ولا يخرج الانسان منه خاسرا ويقوم بدوره فيه قادرا لا عاجزا ، ومناضلا لا هاربا ، ومؤثرا الحاضر على المستقبل البعيد . وما الفائدة من تدمير العــالم ثم يعيش الانســان فى خراب ، وعزاؤه فى الاعــادة ؟ « وان عادوا عدنا » . قد يكون الاقرب الى التجربة البشرية الاطمئنـــان النفسى والروحى هو صيرورة البقــاء والفناء ، تجدد الاجســام والجواهر حالا بعد حال ، تجدد مستمر من داخل الاشيــاء وليس من خارجها وتجدد الحيــاة البشرية الفردية والاجتماعية دون نفى للمسؤولية بل توزيعهــا على الجماعة فى العمل الجماعى المشترك . وعند الحكماء لا عالم غير هذا العــالم وان برهنوا على ذلك بأسباب رياضية طبيعية دون اشارة الى دور الفعالية والنشاط كما يحتاج جيلنا .

جـ ــ هل تتعرى الجواهر عن الاعــراض ؟ هل يمكن الجمــع بين العرض وضده ؟ هل يمكن وجود أعراض مجتمعة دون جواهر ؟ هل يبقى العرض بعرض مثله ؟ كلها تساؤلات قد لا يكون لها أى موضــوع فعلى يمكن الحديث عنه وبحثه موضوعيا سواء بتحليل العقل للموضوع أو بتحليل الموضــوع بالتجربة . هى صياغات من وضع العقل المرتبط بالايمــان الدينى من أجل أن يسمح للذهن بالاعلان عن مواقفه اما باثبات الامــكانية أو الاستحالة . فى الاولى يتغلب الفكر الدينى على الفكر العلمى وفى الثانية يتغلب الفكر العلمى على الفكر الدينى . اهمية هذه التساؤلات اذا كانت جادة هى فى كشفها عن بزوغ الفكر العلمى من ثنــايا الفكر الدينى بصرف النظر عن نوعية الاجابة ، وتعرية مرحلة فى تاريخ الفكر الانسانى ونموذج حضــارى فريد ، كيف يمكن تأسيس العلم ابتداء من التوحيد ؟ فاثبــات جواز تعرى الجواهر عن الاعراض لا يتم بسبب علمى ، وان بدا ذلك ، بل لان « الله » قادر على كل شيء . كمــــا انه قادر على الجمــع بين الاضداد مثل العلم والجهل ، والحياة والموت والقدرة والعجز . كما أنه قادر على ان يخلى الجسم عن العرض وضده ، أن يبقى بلا أعراض . ولا يفترق فى ذلك جمهور الاشاعرة عن بعض المعتزلة . وهو أيضا قادر على ايجــاد أعراض مجتمعة دون جواهر وعلى ابقــاء العرض بعرض

مثله كالساحر فاعل الاعاجيب امام دهشة الناس (٣٣٥) ! . أما اثبات استحالة تعرى الجاهرى عن الاعراض ، والجمع بين العرض وضده ، ووجود اعراض بلا جواهر أو بناء العرض بعرض مثله فهو دفاع عن قوانين الطبيعة وعن استطاعة العقل الوصول اليها ، وتسخيرها لصالح الانسان ، وتاسيس للفكر العلمى (٣٣٦) . وأحيانا يقوم المتكلمون بدور

---

(٣٣٥) عند الأشعرى يجوز خلو الاجسام عن الالوان والطعوم والروائح ، تلخيص المحصل ص ٩٤ ، وعند أبى الحسين الصالحى وصالح وأبى الهذيل والكعبى وابى هاشم يجوز أن يعرى الله الجواهر عن الأعراض وان يخلقها لا أعراض فيها ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٠ — ١١ ، ص ٢٢٠ — ٢٢٣ ، الشامل ص ٢٠٥ — ٢١٢ ، اصول الدين ص ٥٦ — ٥٩ . وقد جوز أبو الهذيل ان يفرد الله الحياة من القدرة ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢١٩ ، وجوز وجود اعراض لا فى جسم وحوادث لا فى مكان كالوقت والارادة من الله . والبقاء والفناء خلق الشىء الذى هو قول ارادة عند الله . كما جوز الجبائى ان يخلق الله حيا لا قدرة فيه ، مقالات جـ ٢ ، ص ١١ ، وجوز الاسكافى أن يحل اليه علم وادراك وان يجتمع النار والحطب ، والحركة والسكون ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٢ — ١٣ ، وجوزه البصريون فى غير الاكوان والبغداديون فى غير الألوان ، المواقف ص ٢٥٢ — ٢٥٣ .

(٣٣٦) منع البصريون من المعتزلة منع تعرى الجواهر عن الأكوان وجوزوها فيما عداه ، الشامل ص ٢٠٥ ص ٢١٠ — ٢١٣ . ومنع عباد بن سلمان أن يفرد الله الحياة من القدرة ، مقالات جـ ٢ ، ص ١١ ، ص ٦ ، ١٩ ، كما منع أبو الهذيل ، والجبائى ، ومعمر ، وهشام ، وبشر و كثير من المعتزلة أن يجمع الله بين القدرة والارادة والموت ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢١٩ — ٢٢٠ ، وأحال الصالحى أن يجمع الله بين المتضادات ، وان يوجد أعراضا لا فى مكان ، وأن يفنى قدرة الانسان مع وجود فعله ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٠ — ١١ . ويتفق بعض أهل الحق ومنهم ابن حزم أيضا على انه لا تخلو الجواهر عن الأعراض مقالات جـ ٢ ، ص ٢٢١ — ٢٢٣ ، الشامل ص ٢٠٤ — ٢٠٥ ، الفرق ص ٣٢٩ ، أصول الدين ص ٥٦ ، وهو ايضا رأى عامة أهل النظر ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٢ — ١٣ ، ص ٢٢ ، الارشاد ص ٢٢ — ٢٥ . وقد سخر ابن الروائدى من القائلين بالجواز بقوله « ان طوائف من المنتحلين للتوحيد قالوا : لا يتم التوحيد لموحد الا بأن يصف البارى بالقدرة على الجمع بين الحياة والموت ، والحركة والسكون ، وان يجعل الجسم فى مكانين فى وقت واحد ، وأن يجعل الواحد الذى لا ينقسم مائة

الحكماء ويقوم الحكماء بدور المتكلمين . وفى هذه الحالة يظل المتكلمون مدافعين عن حق الذات المشخصة اثباتا للاختيار ومنعا لاجبار القانون العلمى لها وتحديده لقدرتها المطلقة . فلو لزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب مضطرا الى احداث العرض عند احداث الجوهر ولانتفى الاختيار . وما من معلوم الا ويمكن أن يخلق « الله » فى العبد علما به . فاذا ما أراد المتكلمون خطابا علميا وجدوا أن الهواء والماء خال من اللون وضده أو من جعل قبول الاعراض معللا بالتحيز والدوران . بل ان لفظ العرض لا يمنع منه كتاب أو سنة أو اجماع أو لغة وليس لفظا منقولا بل نابع من التراث ، وليس مستعارا بل مأخوذ من الاصول ذاتها . وتتفق بالمصادقة مع الالفاظ الجديدة مثل الجوهر والعرض . ثم انتقلت من التشريع الخاص الى الوجود العام ، ومن العمل الى النظر ، كما نشأت ألفاظ أصول الفقه نشأة تلقائية فى « الرسالة » .

د — هل الاجسام متجانسة ؟ هل الاجسام جنس واحد أم أجناس

= الف شيء من غير زيادة ، وأن يجعل مائة الف شيء شيئا واحدا من غير أن ينقص من ذلك شيئا ولا يبطله ، وانهم وصفوا البارى بالقدرة على أن يجعل الدنيا بيضة والدنيا على كبرها والبيضة على صغرها ، وبالقدرة على أن يخلق مثله ، وأن يخلق نفسه ، وأن يجعل المحدثات قديمة . والقديم محدثا » مقالات جـ ٢ ، ص ٢٢٢ . وفى هذا المعنى أنشد أحمد فؤاد نجم شاعر العامية «زغروطة للحزب الجديد» . وقد اجمعت المعتزلة والأشاعرة وطوائف الأمة على أن هذا هو المقصود بالعرض . فقد سميت المعانى القائمة بالأجسام أعراضا لأنها عند النظام وكثير من أهل النظر تفترض الأجسام وتقوم بها فلا يوجد عرض لا فى مكان أو لا فى جسم . ولأنه لا يقوم بنفسه بل يقوم بغيره . وعند ابن كلاب هى المعانى القائمة بالأجسام أشياء وصفات . ولا يمنع ذلك عند جعفر بن حرب وطوائف من أهل النظر حجة من كتاب أو سنة أو اجماع أو لغة . بل ومذكورة فى القرآن بمعنى ما لا لبث لها مثل (قالوا هذا عارض ممطرنا) (٤٦ : ٢٤) ، (تريدون عرض الدنيا) (٨ : ٦٧) وذلك فى مقابل الضرورى (فمن اضطر غير باغ ولا عاد) (٢:٧٣) ، (٦:١٤٥ ، ١٦ : ١٥٥) (الا ما اضطررتم اليه) (: ١١٩) مع أن الاضطرار هنا فعلى انسانى وليس جسميا شيئيا . مقالات جـ ٢ ، ص ٥٣ — ٥٤ ، الشامل ص ١٦٧ — ١٦٨ ، التمهيد ص ٣٥ — ٣٦ ، ص ٤٢ .

متعددة ؟ والتجانس هذا لا يعنى الاستغراق المنلقى بل يعنى وحـــدة الجوهر . هل الجوهر جنس واحد ؟ هل جوهر العالم واحد ؟ وهو سؤال يعيد من جديد موضوع الوحدة والكثرة على مستوى الجواهر : هل الجوهر واحد أم الجواهر متعددة ؟ وبطبيعة الحـــال آثر البعض وحدة الجـــوهر دون التعدد فتنشأ معضلة التمـــايز ، وآثر البعض الآخر التعدد ايثـــارا لشهادة الحس مضحيا بالوحدة كامر اعتبارى خالص او بالوحدة الكيمائية كمـــا يحدث فى التفاعل . ومازالت القضية تعبيرا مثاليا عن فكر لاهوتى بصـــدد الطبيعة . وقد يكون السبب فى التركيز على ان الوحـــدة هى الاصل الرغبة فى التمايز مع الديانات القديمة التى ترى أن الاختلاف هـــو الاصل بصرف النظر عن عدد الجواهر بالرغم من خطورة التماثل فى الوحده بين صفات « الله » وصفات الاجسام (٣٣٧) .

---

(٣٦٧) عند جمهور المتكلمين الجواهر يمتنع عليهـــا التداخل لذاتهـــا بالضرورة باســـتثناء النظام . ووحدة الجوهر ووحدة حيزه مثلا . فكمـــا لا يجوز جوهران فى حال واحد فى حيز واحد فلا يجوز كون الجوهر الواحد فى آن واحد فى حيزين ، المواقف ص ٢٥١ — ٢٥٢ ، وعند النظام الجواهر اجناس متضادة منها بياض وسواد ، وصفرة وحمرة وخضرة ، وحرارة وبرودة ، وحلاوة وحموضـــة ، وروائح وطعوم ، ورطوبة ويبوســـة ، وصور وارواح . الحيوان كله جنس واحد ، والجواهر أعراض مجتمعة . وعند الجبائى الجواهر جنس واحد واختلاف الجواهر واتفاقها لمـــا فيها من الأعراض مقالات جـ ٢ ، ص ٩ ، ص ٣٧ — ٣٨ ، أصـــول الدين ص ٥٣ — ٥٤ ، الشـــامل ص ١٥٣ — ١٥٦ . وعند أصحاب ارسطو جوهر العالم واحد « واختلاف الجواهر واتفاقها لما فيها من الأعراض . وعند اهل الاثنينية مثل الديصانية الجوهر جنســـان مختلفان ، نور وظلمة ، متضـــادان فى الصـــورة والفعل ، النور جنس واحـــد ، والظلمة جنس واحد . وعند البعض الآخر ان كل واحد منها اجناس من سواد وبياض وحمرة وصفرة وخضرة . وعند المنانية والمانوية أبدان ، النـــور والنـــار والريح والماء وروحه النسيم ، وابدان الظلمة والحريق والسموم والضباب وروحها الدخان . وعند المرقونية الأجسام ثلاثة اجناس نور وظلمة ومعدل ثالث سبب المزاج بينهما . وعند اصحاب الطبائع الجواهر اربعة اجناس متضادة من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة . وعند فريق آخر خمســـة اجناس متضـــادة ، اربعة طبائع الروح أو الريح او الفلك . وعند أصحاب التناسخ الروح جسم خلاف الأجسام المحسوسة . وعند فريق من أصحاب

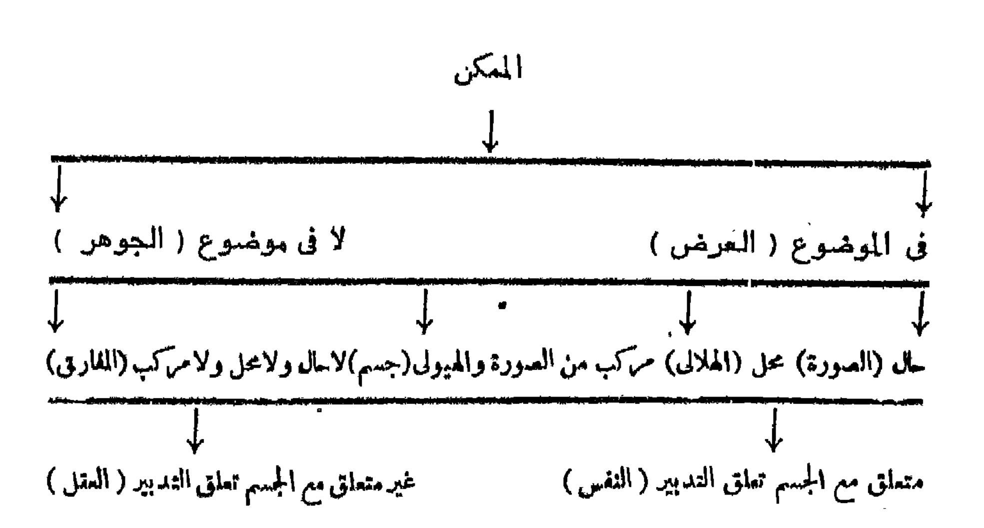
٣ — أقسام الجسم : والجسم هو العنصر الثالث فى القسمة الثلاثية للوجود الى جوهر وعرض وجسم . ولكن يتداخل مع الجوهر ويختلط به فيكون الجسم داخلا تحت الجوهر ويكون الجوهر داخلا تحت الجسم. فالجوهر اما منقسم وهو الجسم أو غير منقسم وهو الجوهر الفرد . وهنا يبدو الجسم جسمين ، جسم مادى وجسم معنوى . والجوهر اما هيولى رهو المحل أو صورة وهو الحال أو مركب منهما وهو الجسم أو غير مركب وهو المفارق . والمفارق اما نفس أو عقل . وهنا ايضا يبدو الجسم جسمين ، جسم مركب وجسم بسيط الاول مادى والثانى معنوى . والغاية من القسمة اثبات الجسم المعنوى كالنفس والعقل . والجسم المركب كالمعادن والنبات والحيوان والبسيط كالعناصر الاربعة أو كرى مثل الافلاك والكواكب . البسيط اما كرى مرئى كالافلاك والكواكب أو معنوى كالعقل والنفس . وهنا تدخل المباحث الكونية والمباحث الطبيعية فى مباحث الوجود ، واقتراب أجسام الافلاك والكواكب من الجواهر المعنوية كالعقول والنفوس . وهنا يتسرب الى علوم الكلام الفلكيات والكونيات وهو اضعف الاجزاء فى علوم الحكمة ، ومباحث ظنية خالصة فى حين أن علم الكلام علم قطعى (٣٣٨) . يبدو أن هدف القسمة كلها هو اثبات المفارقات

=

الهيولى هيولى العالم جوهر من جنس واحد (أرسطو) وعند فريق آخر لكل نوع هيولى مخصصة ، والأجناس فى أصولها مختلفة . وعند فريق ثالث كانت الهيولى شيئا واحدا ثم حدثت الأعراض فتجنست وتنوعت . وقد رفض أهل السنة والجماعة الثنوية والقول بطبائع خمسة ، وقالوا بتجانس الجواهر والاجسام وأن اختلاف الصور والألوان والطعوم والروائح لا ختلاف الأعراض . الشامل ص ٢٠٥ — ٢٠٩ ، أصول الدين ص ٣٥ — ٣٦ ، ص ٥٢ — ٥٣ ، الفرق ص ٣٢٨ — ٣٣٩ . وقد اسقط الايجى هذا الموضوع من بناء العلم نظرا لأنه مبحث طبيعى صرف ، فيما يبدو ، لا دلالة له فى علم التوحيد . ولم يتعرض له الا البغدادى فى « أصول الدين » و فى « الفرق » والأشعرى فى « المقالات » فى الجزء الثانى عن الطبيعيات . والجوينى فى « الشامل » باعتباره مطولا .

(٣٣٨) طوالع الأنوار ص ١٢٠ ، المحصل ص ٩٩ — ١٠١ .

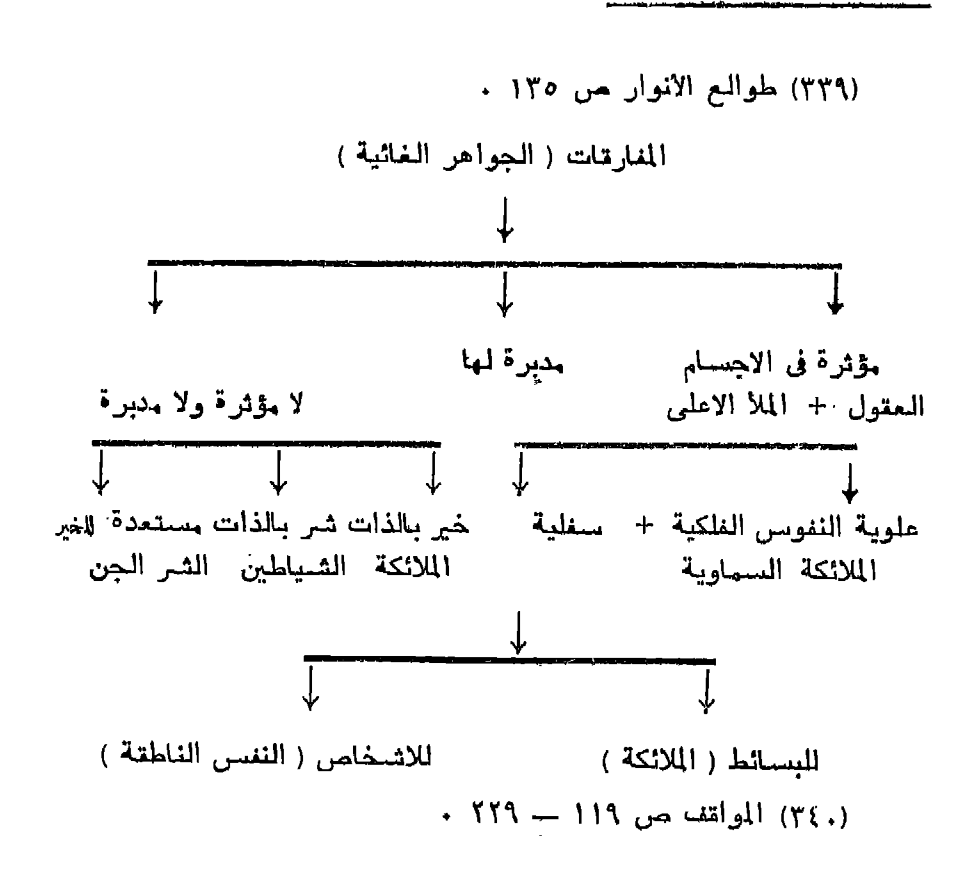
اى الجواهر الروحانيـة التى تتسق فيما بينها بقسمة خاصة . فالجواهر الروحانية هى التى لا تكون متحيزة ولا حالة فى متحيز ، وقد قال بهـا الحكماء ، وهى الهيولى والارواح البشرية أو النفوس السماوية والعقول او الملائكة . بل تتم قسمتها من حيث تأثيرها فى الاجسام . فالجـواهر المفارقة اما مؤثرة كالملأ الاعلى والعقول العشرة وهى كاملة غير حـادثة او مدبرة وهى علوية كالنفوس الفلكية او سفلية للبسائط او للاشخاص . والجواهر المفارقة للاشخـاص هى النفوس الناطقة التى تشـمل القوى العـاقلة والادراكات والتى تتعلق بحدوث النفس وبالبدن وبالحـواس الخمس والخارجية والتى تنتهى الى بقاء النفس . وقد تكون الجـواهر غير مؤثرة ولا مدبرة مثل الملائكة القائمة بفعل الخير او « الشـياطين » القائمة بفعل الشر او « الجن » المستعدة للقيـام بفعل الخير والشر على السـواء . وهنا يبدو تأليه الطبيعة العليـا ، واعطاء الاعلى قيمة اكثر من الاسـفل ، وتصور البسيط أشرف من المركب ، واعطاء الاعلى قـوة وسيطرة على الاسفل . ويقترب تأليه الطبيعة من الاسطورة وتشخيص صفـات الافعال من خير وشر . ويظل هذا الجزء من مباحث الوجـود



اضعف الاجزاء من ناحية تحليل العقل وتحليل الوجـــود (٣٣٩) . ولكن القسمة الشـــائعة هى قسمة الجسم الى مركب وبسيط . والبسيط ينقسم بدوره الى فلكى وعنصرى ، والفلكى الى الافلاك والكواكب ، والعنصرى الى العنـــاصر الاربعة . أما المركب فانه ينقسم الى ما لا مزاج له والى ما له مزاج . وينقسم ما له مزاج بدوره الى ما لا نفس له وما له نفس . والنفس اما نباتية او حيوانية أو انسانية دون الدخول فى المفارقات مثل النفس والعقل (٣٤٠) . ومن ثم تكون الاجسام خمسة ، ثلاثة من البسائط وهى الافلاك والكواكب والعناصر الاربعة ، واثنـــان من المركبات وهى

---

(٣٣٩) طوالع الأنوار ص ١٣٥ .



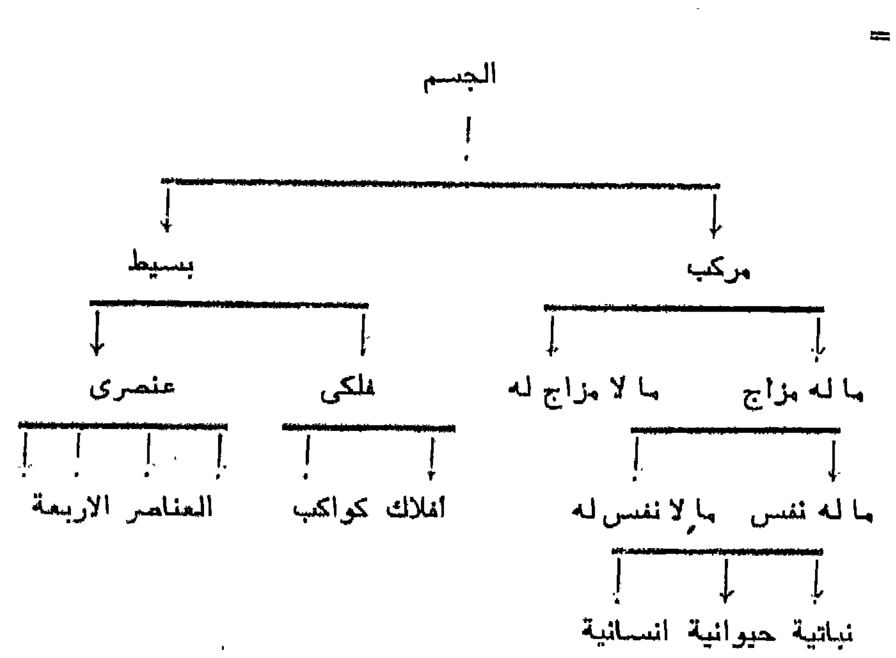
(٣٤٠) المواقف ص ١١٩ — ٢٢٩ .

ما لا مزاج له وما له مزاج سواء ما لا نفس له او ما له نفس (٣٤١) .

أ ــ **الافلاك** : والافلاك الثابتة بالمرصد تسعة تشتمل على أربع وعشرين فلكا . الاول فلك الافلاك ، وهو الفلك الاطلسى لانه غير مكوكب، وهو « العرش » المجيد فى لســان الشرع والجهة فيه منتهى الاشــارة ومقصد المتحرك . واوصافه انه بسيط ، شفاف ، لا ثقيل ولا خفيف ، لا حار ولا بارد ، لا رطب ولا يابس، لا يكون ولا يفسد ، لا يتحرك فى الكم ، فيه ميل مستدير من مستقيم ، يتحرك يوميا . وتوهم المتكلمون له خمس دوائر: دائرة الافق ، وسط السماء ، أول السموات ، الارتفاع . والثانى فلك

———————

=



(٣٤١) طبقا « للمواقف » للايجى (ص ١١٩ ٢٩) يبدو أن الجسم البسيط الفلكى (١٥ ص) أهم من البسيط العنصرى (٩ ص) كما أن الجسم المركب ذا المزاج (٢٠ ص) أهم من الجسم المركب غير ذى المزاج (٢ص)، وأن الجسم المركب ذا المزاج والنفس (١٣ ص) أهم من الجسم المركب ذى المزاج دون النفس (٢ ص) ، وأن النفس النباتية « ٥ ص » ، والحيوانية (٦ ص) اهم من النفس الانسانية (٢ ص) ، فهذه الأخيرة ستجد أهميتها كجوهر مفارق فى النفس (٤ ص) ، وفى العقل (٣ ص) .

الثوابت وله حركة بطيئة تتم الدورة فى ٣٠,٠٠٠ سنة أو ٣٦,٠٠٠ سنة ، وهو الفلق الموافق المركز أى أن مركزه مركز العالم ومركز الارض . والثالث فلك الشمس والرابع أفلاك القمر ثم تأتى بعد ذلك الافلاك الخمس الباقية (٣٤٢) . ويلاحظ على هذا المذهب أنه حاول تأليه الطبيعة الكونية وادخالها فى نظرية الوجود وهى حركة مقابلة لتجسيم المعبود . فاذا كان المعبود لا يجسم نظرا للاعتراضات العقلية والحجج المضادة فان الطبيعة تؤله بسهولة عندما يتضخم الاحساس الدينى الى أبعد صوره، فيتحول الى خيال يعبر عنه بالصور الفنية . فيأخذ فلك الافلاك وهو أعلى الافلاك وأشرفها دور العرش المجيد فى لسان الشرع ، ويأخذ « الله » الدرجة الالى بكرسيه ، وجهته منتهى الاشارة ، ومقصد كل حركة ، وغاية كل اتجاه ، أوصافه تشارك أوصاف الذات ، صورته الاستدارة ، وهى صورة الابدية واللانهائية . أفلاكه السموات كما أن كرسية العرش . وتأتى هذه المادة كلها من علم الفلك القديم وما وصل اليه تاريخ هذا العلم عند القدماء . فالارض مركز العالم الذى يتحد به فلك الثوابت . وتشمل الاجسام الكونيات والارضيات معا اى تشمل دراسة الكواكب والنجوم وعالم السماء . ويكون السؤال : ماالعمل اذا ما تغير علم الفلك وأعطى مادة أخرى مخالفة لمدة القدماء مع تقدم وسائل العلم الحديث ؟ وكيف تتأسس العقائد اذن ، وهى اليقين المطلق على احدى مراحل تاريخ العلم وهو اليقين النسبى ؟ كيف يقام الثابت على التغير ، ويتأسس اليقين على الظن ؟ هذه الكونيات لا هى علم لانها تغيرت ولا هى دين لانه لا سند لها منه . هى مجرد نسق قديم لاكمال نظرية الوجود حتى تشمل الكونيات كجزء من الطبيعيات ، فتضم السموات الى الارض، و« الله » الى العالم فى ملحمة واحدة بطلها الايمان ومأساتها العقل(٣٤٣).

---

(٣٤٢) طوالع الأنوار ص ١٢٠ — ١٢٤ ، اصول الدين ص ٦٤ — ٦٦ ، الفصل جـ ٥ ، ص ٩٥ — ٩٦ .

(٣٤٣) وقد اعتبر هذا الجزء كله فى قسمة الجسم مع عوارض الأجسام باستثناء النفس والعقل كجوهر مفارقة غير مقرر نظرا لعدم ارتباطه بالفكر الدينى الصريح ، المواقف ص ٢٠٠ .

ب — **الكواكب** : وهى كلها شفافة ومضيئة الا القمر فانه كمد ، يستمد نوره من الشمس . تختلف اشكاله حسب قربه او بعده منها فيكون هلالا أو بدرا .. الخ . وهناك خسوف القمر ومحوه وكسوف الشمس . وقيل فى محو القمر آراء كثيرة : انه خيال أو شبح او سواد أو تسخين النار او جزءا لا يقبل النور . ويبدو وجه القمر مصورا بصورة انسان . وهذا فى االحقيقة تعطيل لفعل الطبيعة لان لكل عضو طلب نفع او دفع ضرر،بالتالى يتم تشخيص الطبيعة واسقاط الرؤية الانسية عليها . اما بقية الكواكب فهى اجسام سماوية حافظة لوضعها معه . وكل مجموعة فى مجرة . ويعتمد المتكلمون هنا على اقوال العلماء يدخلونها فى انساقهم (٣٤٤) . واحيانا لا يجدون فيها شيئا يحولونها الى فكر دينى صريح أو مقنع فيعودون الى اصل الوحى فى القرآن اما لاثبات الظواهر الفلكية مثل الكسوف والخسوف أو للعودة الى نظرية الوحى الاولى فى أن الطبيعة للانسان ، والاشياء للاستعمال اى الكونيات الانسانية (٣٤٥) . ولكن فى معظم الاحوال يعتمد المتكلمون فى تصوراتهم للافلاك والكواكب لا على تحليلات العلماء ولا على اصول الوحى بل على تصورات وهمية مستمدة من الثقافة القديمة وخيالات النـاس (٣٤٦) . ويكون السؤال بالنسبة لنا : لماذا يكون الجسم هى

---

(٣٤٤) الاشارة هنا الى اقوال ابن الهيثم .

(٣٤٥) مثلا اعتبار الافلاك سبعة والاستشهاد بالقرآن بآيات (ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات) (٢ : ٢٩) (تسبح له السموات السبع (١٧ : ٤٤ (: (ولقد خلقنا فوقكم سبع طرائق) (٢٣ : ١٧) ، (قل من رب السموات السبع) (٢٣ : ٨٦) فقضاهن سبع سموات) (٤١ : ١٢) ، (الله الذى خلق سبع سموات) (٦٥ : ١٢)، (الله خلق سبع سموات طباقا) (٦٧٧ : ٣) ، (الم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا) (٧١ : ١٥) ، والعدد سبعة مذكور فى القرآن ٢١ مرة وسبعون ٣ مرات ، وكذلك الاستشهاد بالكونيات الانسانية مثل (وزينا السماء الدنيا بمصابيح) (٤١ : ١٢) . (ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح) (٦٧٧ : ٥) .

(٣٤٦) « والغرض من مثل هذه الاختلافات ابداء ما ذكروه من الخرافات ليتحقق للعاقل الفطن انه لا ثبت لهم فيما يقولونه ولا معول على ما ينقلونه ، وانما هى خيالات فاسدة وتمويهات باردة ، يظهر ضعفها بأدنى النظر ، ثم البعض بالبعض يعتبر » المواقف ص ٢١٣ — ٢١٥ .

اجســـام الكواكب والافلاك ؟ ولماذا يتأصل علم أصول الدين فى علم الفلك مثل علوم الحكمة ؟ قد يكون الجسم بالنســـبة لنا هو الاجسام الارضـــية او الاجسام البشرية . ولو دفع التأمل فى الافلاك والكواكب الى غزو الفضاء لما كان ذلك تعويضـــا عن نسيان اجسام الارض واجساد البشر ..

جـ ــ العناصر : وقد جعلها المتأخرون اربعة اقسام . الاول خفيف مطلق يطلب المحيط فى جميع الاحياز ، حارة بالحس ويابس وهو النار . والثانى خفيف مضاف تحت النار وفوق الاخرين ، حار رطب بالطبع وهـــو الهواء ، والثالث ثقيل مطلق فى المركز ، بارد يابس وهى الارض . والرابع ثقيل مضـــاف فوق الارض وتحت الآخرين ، بارد رطب بالطبع وهو الماء . وهناك اقســـام متوسطة مثل البخـــار فهو ماء وهواء ، والتربة فهى أرض وهواء ، والطين فهو أرض وماء ، والدخان وهو نـــار وهواء وتراب ، مما يجعل طبقات العناصر سبعا مثل طبقات السموات ! (٣٤٧) . وهى تقبل الكون والفســـاد على عكس الاجســـام البسيطة فى السماء . الكـــواكب والافلاك تتركب منها المركبات عن طريق التحليل وعن طريق التركيب . ثم يتم التـــركيز على الارض ، وتظهر وكأنهـــا العنصر الرئيسى أو مركز العناصر (٣٤٨) . فالارض فى وسط الكل لان الكواكب فى جمع الكـــواكب فى جميع الجهات . وهى كروية الشكل كما أن الماء كرى(٣٤٩) . وتستعمل الريح فى اثبـــات كروية الارض . والكرة تعبر عن التناهى واللاتناهى فى آن واحد . ومع ذلك فالارض متنـــاهية الاطراف ، وذلك اثبات لنهـــاية

---

(٣٤٧) هى : النارية ، النارية المخلوطة بالهوائية ، الهواء الصرف او الزمهريرية ، البخارية ، التربة ، الطين ، الأرض الصرف .

(٣٤٨) فى القرآن تظهر نظريتان بشأن العنصر الاول . يبدو أحيانا انه الأرض (أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما) (٢١ : ٣٠) ، ويبدوا أحيانا اخرى انه الماء (وجعلنا من الماء كل شيء حى) (٢١ : ٣٠) .

(٣٤٩) تبدأ الفقرة بلفظ « زعموا » وكأن كروية الارض زعم مع أن ابن حـــزم يقرها حقيقة ، وآخرون يؤيدونها بالقرآن مثل « يكور الليل على النهار » الشامل ص ٤٤٢ ـــ ٤٤٣ ، ص ٤٨١ ـــ ٤٨٣ .

العالم (٣٥٠) . ليس لها عند الافلاك قدر محسوس . بها ظواهر مكانية راسخة مثل الجبال ، يحلل القدماء سبب تكونها . وبها ظواهر زمانية مثل الصبح ، وسبب تكونه كرة البخار بالضوء لقبولها نور الشمس . وبها ظواهر تجمع بين الزمان والمكان مثل خط الاستواء وهو ما يوازى من الارض معدل النهار . والافق يقطع المعدل وجميع المدارات بنصفين ! ثم ياخذ موضوع هل الارض ساكنة ام هاوية حيزا بارزا وكأنه موضوع رئيسى تعم به البلوى وتتعلق به مصالح الناس . بطبيعة الحال يبدو الخيال الشعبى واساطير القدماء لتفسير سكون الارض (٣٥١) . ويكون

---

(٣٠٠) هذا هو راى اهل السنة والجماعة . وعند الدهرية لا نهاية للأرض الا من الصفحة العليا . وعند القدرية لا نهاية للعالم من تحت ومن الأطراف ، المواقف ص ٢١٥ — ٢٢٤ ، الفصل ج ٢ ، ص ٩٤ ، اصول الدين ص ٣٨ ٣٩ ، طوالع الأنوار ص ١٢٥ .

(٣٥١) مثلا عند البعض أن الله يخلف تحت الارض فى كل وقت جسما ثم يفنيه ، ولا يجوز ان يهوى هذا الجسم ، ويحتاج الى مكان يقبله ؛ مقالات ج ٢ ، ص ٢٢ ، ص ٢٢١ — ٢٢٢ ، وعند ابن الراوندى خلق الله تحت العالم جسما صعادا من طبعه الصعود ، وعمله فى الصعود كعمله فى الهبوط . فلما اعتد ذلك وتقادم وقف العالم ووقفت الأرض ! مقالات ج ٢ ، ص ٢٢ . وعند الفلاسفة علة وقوفها سرعة دوران الفلك حولها او جذب الفلك لها او دفع الفلك لها . وعند ارسطو بعد ان اصبح رافدا فى الفكر الاسلامى علة وقوف الارض أنها تطلب مركزها الذى فى وسطها . وعند القدرية علة وقوف الأرض انه ليس تحتها خلاء ولا من جانبها ملاء ؛ وعند ابى الهذيل ان الله سكنها وسكن العالم وجعلها واقفة لا على شىء . أما أهل السنة والجماعة فقد اجمعوا على وقوف الأرض وسكونها وان حركتها بعارض من زلزلة . وقد ادرك ابن حزم ان هذه الآراء كلها خرافات فقال « طائفة (غريب الحديث) ... ان هى الا خرافات موضوعة واكذوبات مفتعلات ادارها الزنادقة تدليسا على الاسلام واهله فاطلقت هذه الطائفة كل اختلاط لا يصح من أن الأرض على حوت ، والحوت على قرن ثور ، والثور على صخرة ، والصخرة على عاتق ملك ، والملك على الظلمة ، والظلمة على ما لا يعلمه الا الله . وهذا يوجب أن جرم العالم غير متناه ، وهذا هو الكفر بعينه » الفصل ج ٢ ، ص ٩٢ ، ومع ذلك فمقياس ابن حزم ليس النظرية العلمية بل العقيدة الدينية ، عقيدة تناهى العالم . انظر أيضا . الفصل ج ٢ ، ص ٩٥ ، أصول الدين ص ٦١ — ٦٢ ، الفرق ص ٢٣٠ — ٢٣١ ، الشامل ص ٤٤٢ — ٤٤٣ ، ص ٤٨١ — ٤٨٣ .

السؤال : هل هذا الوصف كله علم أم فلسفة أم دين ؟ فان كان علما فهو يمثل احدى مراحل تاريخ العلم . وان كان فلسفة فهى تعبر عن تصور القدماء للكون . وان كان دينا فلا تعم به البلوى وليس موضوعا للعقائد ولا تتأسس عليه . ولكن يبرز أحيانا البعد الانسانى للكون وأن الارض سكن للانسان بما فيها من نبات وماء وحيوان وأن كل ما فيها انما مسخر من اجله . ولكن يتدخل الفكر الدينى فى هذا الوصف الانسانى للكون ويجعل كل ذلك من فعل الذات المشخصة ويقضى على جلال الطبيعة وحكمتها (٣٥٢) .

د ــ المركبات التى لا مزاج لها (٣٥٣) . والمزاج هو فعل الصورة

---

(٣٥٢) يتضح ذلك من قول الايجى « فى الأرض تلال ووهاد خارجية ومعدات متلاحقة لا بداية لها فسال الماء بالطبع الى الوهاد فانكشفت التلال معاشا للنباتات والحيوان . ولم يذكر له سبب الا عناية الله تعالى بالحيوانات والنباتات . اذ كان لا يمكن تكونها وبقاؤها الا بذلك وهذا رجوع الى القادر المختار فان اختصاص جزء من البسيط باستعداد دون جزء مع استواء نسبة المعدات اليها مما لا سبيل للعقل اليه واذا كان كذلك فمن طرح هذه المؤنات ووفق للاستروح اليه واستناد الجميع الى قدرته واختياره فأولئك هم المفلحون » المواقف ص ٢٢٢ ، « أن يتكون من اجتماع الماء والأرض والنبات ، ولا بد من هواء يتخلل ، وحرارة طابخة اذ لو فقد أحدهما أو لم يكن على ما ينبغى فسد الزرع ، ومن النبات يحصل بعض الحيوان لأنه غذاؤه ، ومنهما يحصل الانسان وبعض الحيوان . فالكل آيل الى حصولها من العناصر . وأنت تعلم أن ذلك استدلال بالدوران وأنه لا يفيد العلية فلم لا يجوز أن يكون ذلك باجراء العادة » المواقف ص ٢٢٣ — ٢٢٤ ، ولكن هذه الطبيعة وقصدها وجها الى الذات المشخصة وليس الى حكمة الطبيعة ، وبالتالى يرفض الايجى منطق الدوران ، دوران العلة والمعلول لا يمانه بمنطق استحالة التسلسل الى ما لا نهاية من أجل الوصول الى علة أولى . واقصى ما يصل اليه هو جريان العادة ، والعادة لديه أيضا من صنع الذات المشخصة وليس قانونا مستقلا للطبيعة . ويبدو هذا البعد الانسانى للطبيعة فى تفسير القرآن لنشأة الجبال (والقى فى الأرض رواسى أن تميد بكم) (٣١ : ١٠ ، ١٦ : ١٥) (وجعلنا فى الارض رواسى أن تميد بهم) (٢١ : ٣١) .

(٣٥٣) ويبدأ الايجى بالمركبات التى لها مزاج فى حين أنه طبقا للمنهج الصاعد تبدأ المركبات التى لا مزاج لها أولا ، المواقف ص ٢٢٤ — ٢٤٤ .

الجسمية فى مادتها ثم فى مادة تجاورها . فالمجاورة شرط التفاعل وبالاولى المساطحة التى تكون بالسطح . وكلما كان السطح اكثر كانت المماسة اتم بحسب تصغر الاجزاء . والعناصر المختلفة الكيفية اذا تصغرت اجزاؤها واختلطت حتى يحصل االتماس فعلت كل صورة فى مادة الآخر . وقيل هو كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء بحيث تكثر صورة كل صورة كيفية الآخر . وقيل هو تفاعل اجزاء الاشياء اى التفاعل الكيميائى الطبيعى بين العناصر . المزاج اذن هو حالات الاشياء . والسؤال الآن : هل المزاج حالات للاشياء بالفعل أم هو اسقاط من احوال النفس ومزاجها على الطبيعة وتشخيص لها ؟

وينقسم المزاج طبقا للكيفيات الاربعة للانفعال : الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة . والاعتدال الحقيقى هو حدوث الانفعال بين طرفين على حد الوسط والا فهو المعتدل بحسب الطب او غير المعتدل . هناك فرق اذن بين الاعتدال الطبيعى ، وهو افتراض عقلى مجرد ، والاعتدال الحيوى وهو اعتدال الجسم الحى . علوم الطب والحياة اذن تدخل مع العلم الطبيعى فى نظرية الوجود باعتبارها علوم طبيعية . وان أعدل الاعضاء لهو الجلد سيما للانملة ، سيما للسبابة . لذلك تستعمل فى الفرق بين الملموسات ! واعدل انواع المركبات اى اقربها الى الاعتدال الحقيقى نوع الانسان . فالانسان نموذج الاعتدال بين العناصر . ثم تختلف الاصناف اى الاجناس البشرية فى عملها طبقا لموضعها الجغرافى بين خط الاستواء حيث تتشابه أحوال الناس فى الحر والبرد وسكان الاقليم الرابع حيث تحسن الاحوال وتطول الاعمار ، وتجود الاذهان وتكرم الاخلاق (٣٥٤) . واعدل الاشخاص هو اعدل شخص من كل صنف . وتؤثر الاوضاع الجغرافية فى المزاج طبقا لموضع الانسان من المنخفض أو الجبل أو البحر او التربة او الرياح أو الاشجار ..

---

(٣٥٤) الاشارة هنا الى ابن سينا من المتقدمين ، وهو لا يبعد ايضا عن راى ابن خلدون من المتأخرين .

الخ (٣٥٥) . وهنا يبدو الانسان الطبيعى فى المزاج ، وتظهر معه البيئة الجغرافية ، كما تبدو التجمعات البشرية الطبيعية كتعبير عن تفاعل الانسان مع الطبيعة .

والمركبات التى لا مزاج لها هى الظواهر الجوية والارضية بفعل حر الشمس ، اذ تصعد أجزاء هوائية مائية وتصبح بخارا أو نارا أرضية وتصبح دخانا . والاول من شدة الحر يتحلل الى ماء وهواء والثانى من شدة البرد يصبح سحابا ، فاذا بلغ درجة الزمهرير بلا جمود فهو مطر أو بلا جمود فهو اما ثلج قبل الاجتماع أو برد بعد الاجتماع . ان لم يبلغ درجة الزمهرير فهو الضباب ، ويكون بلا جمود الطل ومع الجمود الصقيع . والثانى اى النارية الارضية وهو الدخان اما ان يكون مع سحاب أو يصل الى كرة النار او الى كرة الزمهرير . فان كان مع السحاب وبرد فهو الرعد او سخن كان خفيفا فهو البرق او سخن وكان ثقيلا فهى الصاعقة . وان وصل الى كرة النار ولم يتصل بالارض وكان لطيفا فهو الشهاب أو كثيفا فهى الذؤابات والاذناب والنيازك وذوات القرون أو غليظا وهى العلامات السود والحمر . وان اتصل بالارض فهو الحريق . وان وصل الى كرة الزمهرير فهو اما ريح أو زوابع واعاصير وان انكسر عليه ضوء القمر فهى الهالة أو ضوء الشمس فهو قوس قزح . ومن البخار والماء فى الارض ان كان خفيفا يخرج البخار او كان ثقيلا تخرج العيون . ومن البخار والدخان تخرج الزلازل والبراكين (٣٥٦) .

---

(٣٥٥) الأوضاع الأرضية المؤثرة فى المزاج هى : ا — المنخفض لانعكاس الأشعة وقلة هبوب الرياح بخلاف المرتفع ب — الجبل قد يعين الشعاع بعكسه ، وقد يعكس الريح ويمنعه ج — البحر ، مجاورته ترطب ، ويسخن بصقالته او انعكاس الاشعة ، ويبرد اذا كان شماليا د — التربة السبخة والكبريتية والمزاجية تسخن ، والصخرية والرملية تحفظ الحر والبرد هـ — الرياح الشمالية تبرد ، والجنوبية تسخن و — جاوره الأجسام والأشجار والمباقل تؤثر ز — الأوضاع الواقعة فى طالع البقعة المواقف ص ٢٢٤ — ٢٢٨ .

- حر الشمس يصعد أجزاء
  - هوائية مائية (بخار)
    - شدة حر
      - ماء
      - هواء
    - شدة برد (سحاب)
      - زمهرير
        - بلا جمود (مطر)
        - جمود
          - قبل الاجتماع (ثلج)
          - بعد الاجتماع (برد)
      - لا زمهرير (ضباب)
        - بلا جمود طل
        - مع جمود صقيع
  - نارية أرضية (دخان)
    - مع سحاب
      - برد (رعد)
      - سخونة
        - خفيف (برق)
        - ثقيل (صاعقة)
    - مع كرة النار
      - لا تصل إلى الأرض
        - لطيف شهاب
        - كثيف ذوات أذناب نيازك ذوات القرون
        - غليظ علامات - سود وحمر
      - تصل إلى الأرض (حريق)
    - تصل الى كرة الزمهرير
      - بلا ضوء
        - ريح
        - زوابع أعاصير
      - مع ضوء
        - القمر هالة
        - الشمس قوس قزح
  - في الأرض
    - بخار + ماء
      - بخار
      - ماء (عيون)
    - بخار + دخان
      - زلازل
      - براكين

الدينى (٣٥٧) . واحيانا يأتى الفكر الفلسفى بينهما وكأنه تحصيل حاصل (٣٥٨) . وقد يتم تجاوز ذلك كله بتساؤلات نظرية صرفة عن العالم والدنيا (٣٥٩) . وفى النهاية يبدو تشخيص الطبيعة أو تطبيع الانسان ،

---

(٣٥٧) فى المطر مثلا يتصارع الفكر العلمى مع الفكر الدينى . يبزغ الفكر العلمى فى جعل المطر بخارا يتصاعد من الأرض الى الجو ثم يسقط بينما يجعله الفكر الدينى من فعل المعبود أو من اختراعه ، فعند هشام بن الحكم ماء يصعده الله ثم يمطره أو يخترعه فى الجو ، مقالات ج ١ ص ١٢٧ . وفى الزلزال ايضا ينتهى العلم الى تحليل خلخلة الأرض وتفاوت قشراتها ثم يتدخل الفكر الدينى المشخص ويجعل الله ممسكا بطبقات الأرض (هشام بن الحكم) ، الفرق ص ١٨ ، مقالات ج ١ ص ١٢٧ . وهى كلها موضوعات علمية صرفة لا شأن لها بالخيال الشعبى أو صور الدين مثل القول بأن لجنة والنار نفسين ، واحدة فى الشتاء وواحدة فى الصيف ، وهو أشد ما نجد من الحر والبرد ، وان نارنا ابرد من نار جهنم ، كما تفعل الصاعقة فى لحظة ما تفعله النار فى الاماد الطوال ، الفصل ج ٢ ص ١٠٠ ، وعند النظام النار من شأنها العلو ، فاذا سلمت من الشوائب جاوزت السموات والعرش ، الفرق ص ١٣٧ ، وقد صوبت الكاملية ابليس فى تفضيل النار على الارض ، الفرق ص ٥٤ — ٢٥٥ . وقد اخذت الباطنية عبادة النار ليضلوا المسلمين بها ، وفى العبادات تحمر المساجد وتبخر ، الفرق ص ٢٨٥ ، والله قادر على خلق الملائكة منها ! الفصل ج ٥ ص ٨١ — ٨٢ . وايضا : هل يجوز أن يخلق العالم لانه مكان أو يوجد لا فى مكان ؟ وبطبيعة الحال كتمرين عقلى يجوز على الله ذلك لاثبات القدرة أو لا يجوز ايثارا لقوانين الطبيعة. ووجود العالم . مقالات ج ١ ص ٢٠٤ . ومثل : هل يجوز أن يرفع الله ثقل السموات والارضين حتى تكون اخف من الريشة ؟ والاجابة بالاثبات والنفى انما تهدف لنفس الغرض مقالات ج ٢ ص ٩٥ .

(٣٥٨) مثلا : هل الظل هو الشىء أم غيره ؟ مقالات ج ٢ ، ص ٩٥ — ٩٦ ، هل الهواء معنى ؟ هل هو جسم أو جسم رقيق ، مقالات ج ٢ ، ص ١٠٦ ، هل الجو جسم ؟ مقالات ج ٢ ، ص ١٠٦ .

(٣٥٩) مثل من مد يده وراء العالم هل يمتد مع يده أم يمد يده وتتحرك لا فى شىء وهو موضوع الفضاء هل هو مكان وهل به حركة ؟ ج ٢ ، ص ١٠٧ . مثل سؤال ما هى الدنيا ؟ هل هما الهواء والجو كما هو الحال عند زهير الاثرى أم كل ما خلقه الله من الجواهر والاعراض قبل الاخرة ؟ مقالات ج ٢ ، ص ١١٧ . وقد جوز المتكلمون وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم لان الأمور المتماثلة تتشارك فى الاحكام . وقال الحكماء =

يبرز الانسان كبعد للطبيعة كما تبرز الطبيعة كبعد للانسان فى التقابل بين العالم الكبير والعالم الصغير عند الحكماء(٣٦٠) . بل ان العالم من العلم اى من الحس والشعور ، فالعالم هو عالم الشعور وليس للعالم زمان بل الشعور هو شعور بالزمان(٣٦١) . وتظل القضية انه فى حومة الصراع بين التصور الدينى والتصور العلمى للعالم يبرز الانسان بين الله والطبيعة(٣٦٢) . وفى احتدام الصراع بين التصور العلمى للطبيعة ،

لا عالم غير هذا العالم اى ما يحيط به سطح محدد الجهات الثلاثة . واختلف المفسرون فى العالم . فمنهم من قال ١٨٫٠٠٠ عالم كل واحد منها مثل العالم المحسوس او اكبر منه . ومنهم من قال ٩٠٫٠٠٠ عالم ، ومنهم من قال ١٠٠٫٠٠٠ عالم، وتأولوا على ماذكروا من العدد قوله «رب العالمين»، اصول الدين ص ٣٤ .

(٣٦٠) « وقال بعض الحكماء ان كل شىء فى العالم الكبير له نظير فى العالم الصغير الذى هو بدن الانسان » ولقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم » ، « وفى انفسكم افلا تبصرون » فحواس الانسان اشرف من الكواكب المضيئة . والسمع والبصر منهما منزلة الشمس القمر فى ادراك المدركات بهما . اعضاؤه تصير عند البلى ترابا من جنس الارض . وفيه الماء العرق وسائر رطوبات البدن ، ومن جنس الهواء فيه الريح والنفس . ومن جنس النار فيه مرة الصفراء ، وعروقه بمنزلة الانهار فى الارض ، وكبده بمنزلة العيون التى تستمد منها الانهار لان العروق تستمد من الكبد ، ومثانته بمنزلة البحر لانصباب ما فى أوعية البدن اليها كما ينصب الانهار الى البحر ، وعظامه بمنزلة الجبال التى هى اوتاد الارض، واعضاؤه كالاشجار فكما ان لكل شجرة ورقا وثمرة فكذلك لكل عضو خصلة واثرا ، والشعر على البدن بمنزلة النبات ، والحشيش على الارض ثم ان الانسان يحكى بلسانه صوت كل حيوان ، ويحاكى بأعضائه صنيع كل حيوان فهو العالم الصغير ، وهو مع العالم الكبير مخلوق محدث لصانع واحد » اصول الدين ص ٣٤ — ٣٥ .

(٣٦١) فى رأى بعض علماء اللغة أن العالم كله ما له علم وحس ، ولم يجعلوا الجمادات من العالم ، أصول الدين ص ٣٤ ، وقيل العالم من العلم الذى هو العلامة لان كل ما فيه علامة على صانعه . وهنا يزاحم الفكر الالهى الفكر الانسانى .

(٣٦٢) ملخص ما ذكرناه كله آراء الفلاسفة حيث نفوا القادر المختار .

الطبيعة المستقلة التى تخضع لقوانين حتمية ومطـردة وبين التصـور الدينى لها ، الطبيعة التابعة لارادة مشخصة تفعل ما تشاء بلا قانون أو عليه وبلا قصد او غائية ، يبرز الانسان من ثنايا التصورين مدركا لقوانين الطبيعة ومسخرا اياها لصالحه .

(هـ) المركبات التى لها مزاج : وهى تنقسم قسمين ، ما لا نفس له ، وما له نفس . وتظهر النفس هنا على انها كيفية من المزاج(٣٦٣) .

والمركبات التى لا نفس لها هى المعادن وتنقسم الى منطرقة وغير منطرقة(٣٦٤). فالمنطرقة هى الأجساد السبعة المتكونة من اختلاط الزئبق والكبـريت المتكونين من الأبخـرة والأدخنة وهى الفضـة ، والذهب ، والخارصين ، والنحاس ، والرصاص ، والحـديد ، والأسرب(٣٦٥) . وغير المنطرقة تكون اما للين مثـل الزئبق فتتحل بالرطـوبات كالاملاح والزاجات واما كالطلق والزرنيخ . هناك اذن تصوران . الأول يقوم على القسمة العقلية التى لا يمكنها حصر أنواع المعادن ممـا يدل على قصر

فأحالوا اختلاف الاجسام بالصور الى استعداد واختلاف آثارها الى صورها المتبـاينة وامزجتها ، وكل ذلك الى حركات الافلاك وأوضاعها . وأما المتكلمون فقالوا : الاجسـام متجانسة بالذات لتركبها من الجواهر والافراد وانهـا متماثلة لا اختلاف فيها . وانما يعرض الاختلاف للاجسام لا فى ذواتها بل بما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار (الا النظام فانه يجعل الاجسـام نفس الاعراض ، الاعراض مختلفة بالحقيقة فتكون الاجسام كذلك) ، المواقف ص ٢٤٤ .

(٣٦٣) المواقف ص ٢٢٨ — ٢٤٢ .

(٣٦٤) المواقف ص ٢٢٨ — ٢٢٩ .

(٣٦٥) الزئبق والكبريت ان كانا صافيين وتما بالطبع وكان الكبريت أبيض فالحاصل الفضة . وان كان احمر وفيه قوة صياغة فهو الذهب . ان عقد البرد قبل الطبخ فهو الخارصين . وان كان صافيا والكبريت رديئا فهو النحاس ، وان كان غير جيدى المخالطة فهو الرصاص . وان كانا رديئين وقـوى التركيب بينهمـا فالحديد والا فهو الاسرب . المـواقف ص ٢٢٨ — ٢٢٩ .

منهج القسمة والتى لا يمكنها احتواء جميع مركبات الطبيعة . والثانى التصور الدينى الذى يجعل كل المركبات خاضعة للفاعل المختار وبالتالى يستحيل العلم والكشف عن القانون لان كل مظاهر الطبيعة تحدث بفعل ارادة خارجية مشخصة وليس طبقا لقوانين مستقلة ومطردة(٣٦٦) . والحقيقة ان اصل الوحى انما يشير الى المعادن باعتبارها للاستعمال وللاستخدام فى السلم والحرب ، وهو الأساس الذى يمكن عليه بناء العقيدة(٣٦٧) .

اما المركبات التى لها مزاج ونفس فهى النفس(٣٦٨) . والنفس كمال اول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يتغذى وينمو او يحس ويتحرك بالارادة او يعقل بالكليات ويستنبط بالراى . وقد يعبر عنها بلازم واحد من حيث انه ذات حياة بالقوة ، وهو تعريف الحكماء ، يظهر فيهما الكمال والجسم والحياة ، والعقل احد مظاهرها . تتعلق بالبدن وليست مفارقة له . والنفس من حيث هى مبدا الآثار قوة ، وبالقياس الى المادة صورة ، والى طبيعة الجنس كمال . والتعريف اقرب الى النفس الحيوية ، مبدا الحس والحركة والاستدلال ، تجمع بين الوظائف البدنية والوظائف النفسية(٣٦٩) .

وتنقسم النفس الى النفس النباتية ، وهى كمال أول لجسم طبيعى من حيث هو يتغذى وينمو . فالكمال جنس ، والاول تعنى اخراج

---

(٣٦٦) « وانت خبير بان القسمة غير حاصرة ، وان التكوين على هذا الوجه لا سبيل فيه الى اليقين ، ولا يرجى فيه الا الحدس والتخمين . وان سلم فتكونها على غير هذا الوجه مما لم يقم على امتناعه دليل . كيف والمهندسون بالكيمياء لهم فى الاجساد والارواح تفنن ؟ والكل بالفاعل المختار ! » المواقف ص ٢٢٩ .

(٣٦٧) يشير القرآن الى الحديد بقوله « وانزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس » (٥٧ : ٢٥) .

(٣٦٨) المواقف ص ٢٢٩ — ٢٤٢ .

(٣٦٩) المواقف ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، ويتحدث البغدادى عن تكوين الحيوان البيولوجى وكأنه بيولوجيا خالصة ، أصول الدين ص ٣٩ — ٤٠

الكمالات الثانية كتوابع من الأول من العلم والقدرة . والجسم تعنى اخراج كمال المجـردات ، والطبيعى تعنى استبعاد الصـناعى ، والآلى تعنى انعناصر . والنفس الحيوانية كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يحس ويتحول بالارادة . فالاحساس والحركة وظيفتان أعلى من التغذى والنمو . والنفس الانسانية كمال أول لجسم آلى من حيث يعقل الكليات ويستنبط بالرأى . هناك اذن مراتب للنفس ، الكل يشترك فى الكمال والجسميـة والطبيعة والآلية . وكل مرتبة عليا تحتوى على وظيفة أو وظائف أكثر من المرتبة الدنيا . فالنفس الحيوانية تزيد على النفس النباتية التمتـع بالحياة والتحرك والارادة . والنفس الانسانية تزيد على النفس الحيوانية عقل الكليات واستنباط الرأى(٣٧٠) .

وتتضمن النفس النباتية قوى طبيعية أربعا . اثنتان لبقاء الشخص وهى الغاذية والنامية ، الغاذية تحيل الأجسام داخل الجسم وقد يحدث توقفها الموت لأنها متناهية ، والنامية تدخل الغذاء بين الأجزاء . واثنتان يحتاج اليهما لبقاء النوع وهما المولدة والمصورة ، المولدة تفصل من الغذاء ما يصلح ان يكون مادة للمثل ، والمصورة توجد فى الرحم خاصـة تعطى الأجزاء الصور والقوى . وهذه القوى الأربع تخدمها قوى أربع أخرى . القوة الجاذبية وهى التى تجذب المحتاج اليه ويدل عليها حركة الغذاء من الفم الى المعدة ، والقىء ، وجذب المعدة للغذاء فى التمساح والرحم بعد الطمث للمنى ، وجذب الاعضاء للدم من الكبد . والقوة الهاضمة ولهـا اربع مراتب ، فى المعدة ثم الكبدثم العروق ثم الاعضاء . والقوة الماسكة وهى التى تمسك الغذاء ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلها . واخيرا القوة الدافعة وهى اما للغذاء المهيأ للعضو اليه واما للفصل عنه (التبرز ، التقيؤ ... الخ) . وقيل ان هذه الأربع تخدمها الكيفيات الأربعة . فأشد القوى حاجة الى الحرارة الهاضمة ثم الجاذبة ثم الدافعة ثم الماسكة . واشد القوى حاجة الى اليبوسة الماسكة ثم الجاذبة ثم الدافعة . والهاضمة لا حاجة لها الى اليبس بل الى الرطوبة . وقد تتضاعف هذه القوى فى

---

(٣٧٠) المواقف ص ٢٢٩ .

بعض الاعضاء مثل الجاذبة فى المعدة(٣٧١) . وفى حقيقة الأمر ان التفسير بالقوى هو نوع من الفكر الدينى القائم على التشخيص . فبدل أن تكون هناك وظيفة هناك قوة مشخصة حية مريدة عاقلة . وهذا النوع من البيولوجيا العقلية يمثل احد مراحل التفكير العلمى . ويكون السؤال : كيف تتاسس العقائد اليقينية على فكر تاريخى ظنى ؟ الا يعنى ذلك القضاء على الثابت فى سبيل المتحول ؟ وماذا لو انهار هذا البناء القديم كله كما انهار الآن فى المرحلة الآتية لتاريخ العلوم البيولوجية ؟ .

وتتضمن النفس الحيوانية قوتين مدركة ومحركة . والمدركة اما ظاهرة او باطنة(٣٧٢) . والقوى المدركة الظاهرة تشمل المشاعر الخمس(٣٧٣) : البصر ويتم سواء بانعكاس صورة المرئى بتوسط الهواء المشف الى الرطوبة الجلدية وانطباعها فى جزء منها أى الشعاع من الخارج الى الداخل ، من الموضوع الى الذات ، من الشيء الى العين او يتم بالشعاع المقابل من الداخل الى الخارج ، من الذات الى الموضوع ومن العين الى الشيء(٣٧٤) . والسمع ويحلله القدماء تحليلا ماديا خالصا عن طريق الهواء والقارع والمقروع والصماخ والعصب والطبلة .. الخ . والشم قوة فى زائدتين فى مقدم الدماغ تحدث فيه الرائحة بتحلل اجزاء الجسم وسريانها فى الهواء . والذوق أعصاب على اللسان من خلال الرطوبة . واخيرا اللمس اعصاب الجلد . وهو اربعة المحاكة بين الحار والبارد ، بين الرطب واليابس ، بين الصلب واللين ، وبين الأملس والخشن . وقد تكون قوة الذوق مشروطة باللمس لما كانت الحاستان تعملان عن طريق الأعصاب والاحتكاك . وهناك محسوسات مشتركة كالمقادير والاعداد والأوضاع والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسة ،

---

(٣٧١) المواقف ص ٢٣٠ — ٢٣٥ ، طوالع الانوار ص ١٤٨ .

(٣٧٢) المواقف ص ٢٣٥ — ٢٤١ .

(٣٧٣) وهى تسمية البيضاوى نظرا لارتباط النفس بحياة الشعور ، طوالع الانوار ص ١٤٥ .

(٣٧٤) الاولى نظرية ارسطو والثانية نظرية افلاطون بعد أن أصبح كلاهما رافدين للحضارة الاسلامية .

تشترك فيها اكثر من حاسة لادراكها . وتختلف الحواس الظاهرة قوة وضعفا فى حالة سلامتها . ويتضح من هذا التحليل سيادة النظرة العلمية الخالصة لعمل الحواس بل والتصور المادى لوظائفها دون اللجوء الى علل خارجية مما يسبب للمتكلمين مشكلة « نفى الفاعل المختار »(٣٧٥) . كما انه يكشف عن حضور الانسان كجوهر من خلال النفس كما كان حاضرا كعرض من خلال الكيفيات المحسوسة . فالحواس نقطة التقاء بين الاعراض والجواهر ، فى الأعراض كمحسوسات وفى الجواهر كحواس ، فى الأعراض كظواهر طبيعية وفى الجواهر كقوى للنفس ، فى الأعراض كموضوع وفى الجواهر كذات .

اما القوى المدركة الباطنة فهى ايضا خمس : الحس المشترك ، وهى القوة التى تسهم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس فتطالعها النفس ثمة فتدركها اى انها اول مرحلة فى النفس بعد الحس ، وهى ادراك الحس ، وتحويل المحسوسات الى مدركات كما هو الحال فى القطرة النازلة والشعلة الدائرة والخطوط والدوائر الهندسية . والخيال يحفظ الصور المرتسمة فى الحس المشترك كالخزانة له وبه يعرف من يرى ثم يغيب ثم يحضر . وهنا يختلط التذكر بالتخيل . والوهم يدرك المعانى الجزئية كالعداوة التى تدركها الشاة من الذئب ويكون السؤال : هل هذا وهم ام استعداد طبيعى غريزى ؟ والحافظة تحفظ المعانى التى تدركها الوهمية ، ونسبتها الى الوهم نسبة الخيال الى الحس المشترك . واخيرا المتخيلة وهى تتصرف فى الصور المحسوسة والمعانى بالتركيب والتفصيل مثل انسان ذى راسين . واذا استعملها العقل سميت مفكرة ، وكان القوة الناطقة هنا ليس لها استقلال خاص بل هى احد وظائف

---

(٣٧٥) ويزيد بعض المتكلمين فى الدراسات البيولوجية للكائنات الحية بصرف النظر عن اسسها العلمية ام توجهاتها الدينية . فعند ابن حابط مثلا كل نوع من انواع الحيوانات أمة على حيالها ، الملل جـ ١ ، ص ٩٥ ، ويتكلم غيره عن التوالد والتولد وانواع الحيوانات طبقا للتولد . ويتحدث آخرون عن الذباب وانواعه والحشرات والطيور ، الفصل جـ ٥ ، ص ٢١٠ — ٢١١ .

المخيلة ، وكأن النطق قد حجز للنفس الناطقة كجوهر مفارق . ومع أن لكل قوة مركزا فى الدماغ طبقا للنظرية المادية فى عمـل الحواس الا ان الحواس الباطنة تمثل درجة اقل فى ارتباط النفس بالمادة وتكون بمثابه حلقة اتصال بين الحواس الظاهرة وبين النفس الناطقـة(٢٧٦) . ولكن منها ما يدخل فى العلم الظنى مثل الوهم والخيال فى نظرية العلم . ويمكن من خلال هذا التفاوت فى ارتباط الحس بالمادة ، والانتقال من الحواس الظاهرة الى الحواس الباطنة الارتفاع درجة اخرى الى النفس الناطقـة واثبات خلود النفس . فبالرغم من ارتباط الحواس بالمادة الا أن النفس التى هى علة الحواس لا تتعلق بالمادة . وقد ظهر ذلك ايضـا فى نظريه العلم عند تحليل عمل الحواس المادى لافساح المجال لتدخل ارادة خارجية لذات تعطى المعانى وتؤسس العلوم . والمهم هو ظهور الحـواس فى نظرية العلم وفى نظرية الوجود فى مبحثى الأعراض والجواهر على حـد سواء وكأن علم اصول الدين كله يتأسس من خلال المحسوسات وبداية من العالم الحسى . وهنا ايضـا يسود التصور العلمى الذى يجعل الادراك من عمل الحواس كمظهر من مظاهر النفس دون تدخل « القادر المختار » سواء عند المتكلمين أو الفلاسفة(٢٧٧) . فعندالمتكلمين كل ادراك مرتبط بحسه ، وآفة العضو توجب آفة فعله ، وان عمل الحواس ببسـاطة هو ارتسام ما له وضع وحيز اى الحاسة ، مع قدرة الحواس الباطنة على التمييز بين المربعين المجتمعين على مربع واحد . وعند الحكماء الحواس آلات والنفس مدركة لجميع صنوف المدركات . وهى قادرة على الحكم بالكلى على الجزئى وبكل جزئى على انه غير الآخر . والانسان يدرك بوجـدانه انه يسمع ويبصر ويجوع ويشبع . والنفس مدبرة للبدن وفاعلة للجزئيات وبالتالى فهى مدركة للجزئيات . انما فى جيلنا نحن بدا الطعن فى شهادة

---

(٢٧٦) المواقف ص ٢٣٨ — ٢٤٠ ، طوالع ، الانوار ص ١٤٥ — ١٤٨ .

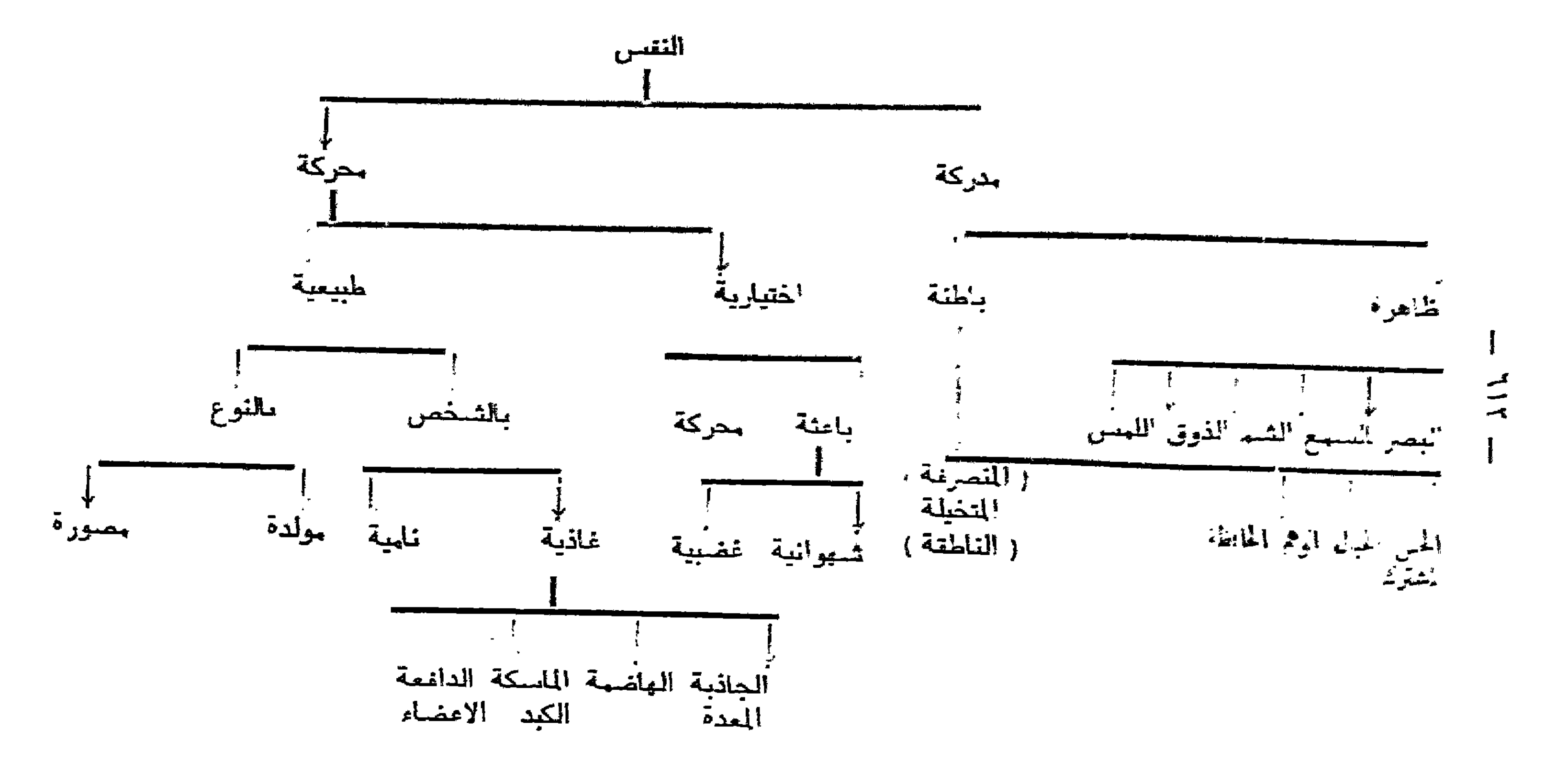
(٢٧٧) « اكثر الكلام فى هذه القوى بعد نفى القادر المختار على أن النفس ليست مدركة للجزئيات » المواقف ص ٢٤٠ — ٢٤١ .

الحواس واثبات خداعها اما تمويها على الناس وتعمية لهم ؤو تبعية لمذاهب غربية تدافع عن الموروث القديم أو احساسا بالطهارة الفارغة وارضاء للذات . فالمثالية العقلية هى الوريث الطبيعى للايمان القديم .

ولم يفصل القدماء فى القوى الفاعلة كثيرا وكان الفعل أقل أهمية من الادراك الظاهرى او الباطنى . ربما لأن ذلك ادخل فى علم الأخلاق سواء فى علوم الحكمة او علوم التصوف او علم اصول الفقه . ولكن هذه العلوم قد تناولت أيضا ظواهر الادراك ولم يغب عنها الفعل . اقتصر القدماء على قسمة القوى الى باعثة ومحركة ، الباعثة لجلب نفع وتسمى شهوية أو لدفع ضرر وتسمى غضبية . اما المحركة فهى التى تمدد الأعصاب فتقرب الاعضاء من مبادئها كما فى قبض اليد وتراخيها أو تبعد الأعضاء كما فى البسط . وهى المبدأ القريب للحركة والمبدأ البعيد التصور وبينهما الشوق والارادة . فان النفس تتصور الحركة فتشتاق اليها فتريدها ارادة قصد وايجاد فتحصل(٣٧٨) . وبالرغم من أهمية البواعث فان القدماء أيضا لم يفصلوا فيها ، وركزوها كلها فى جلب المنافع ودفع المضار مع أن ذلك جزء من غائية أوسع وقصدية أشمل هو اداء الرسالة وتحقيق الغاية فى التاريخ . وهل الغضب يكون فقط لدفع الضرر ؟ أليس هناك غضب لجلب النفع اذا ما منع النفع ؟ وهل النفع فردى أم اجتماعى ؟ مادى أم معنوى ؟ نفع ماذا ونفع من ؟ وهل الحركة هى فقط الحركة الفيزيقية أم حركات الأفراد والشعوب وحركة التاريخ ؟ ولماذا الاقتصار على الحركة البدنية ، حركة الأعضاء بالرغم من الاشارة الى دور التصور أى الفكر والشوق والارادة أى الوجدان والانفعال ؟ أن الحركة أيضا هى نزوع النفس واتجاه الشعور ، حركة المجموعات ومسار الشعوب . والنفس الانسانية بالرغم من أنها جوهر مفارق مع العقل الا انها أيضا تتويج للنفس من حيث هى مجموع الوظائف الحية . فهى من المركبات التى لها مزاج نفسى وفى نفس الوقت جوهر مفارق . وقواها العقلية

---

(٣٧٨) المواقف ص ٣٤١ ، طوالع الانوار ص ١٤٨ .


النفس
محركة
مدركة
طبيعية
اختيارية
باطنة
ظاهرة
بالنوع
بالشخص
محركة
باعثة
البصر السمع الشم الذوق اللمس
مصورة
مولدة
نامية
غاذية
غضبية
شهوانية
(المتصرفة ، المتخيلة (الناطقة)
الحس المشترك الخيال الوهم الحافظة
الدافعة الاعضاء
الماسكة الكبد
الهاضمة
الجاذبة المعدة

اثنتان . النظرية باعتبار ادراكها للكليات والحكم بينها ايجابا أو سلبا ، والعملية باستنباطها للصناعات الفكرية ومزاولتها للرأى والمشورة . كما يحدث فيها من القوة هيئات انفعالية مثل الضحك والخجل والحياء دون ان يفرد القدماء قسما خاصا للقوى الانفعالية او الوجدانية أو العاطفية . واكتفوا بجعل القوى العملية جزءا من قوى النفس مثل القوة النظرية(٣٧٩).

٤ — **هل هناك جواهر مفارقة ، النفس او العقل ؟** : يبدو ان النظرة المادية الغالبة على تحليل النفس قد وجدت تعويضا لها ورد فعل عليها فى الجواهر المفارقة ، النفس والعقل ، آخر مباحث الجواهر وآخر موضوع فى المقدمات النظرية ايضا وربما ايضا فى خاتمتها عن الجن والشياطين ! وتبدا النفس المفارقة بالنفوس الفلكية وليس بالنفس الانسانية اى بنفس الكون او بروح الطبيعة تريد احتواء العالم كله اولا قبل ان تتحول الى نفس فردية مجردة . والنفوس الفلكية هى ايضا مجردة لأن حركات الأفلاك ارادية . فالحركة اما طبيعية او قسرية او ارادية . والأولان باطلان لأنها مطلوبة ومتروكة فلا تكون طبيعية ولانها ليست طبيعية فلا تكون قسرية . وارادتها ليست عن تخيل محض والا امتنع دوامها عن نظام واحد فهى اذن ناشئة عن تعقل كلى(٣٨٠) . ولها مع القوة العقلية قوى جسمانية هى مبدأ للحركات الجزئية . ومع ذلك ليس لها حس ولا شهوة ولا غضب لأن الاحتياج اليها لجلب المنافع ودفع المضار لحفظ الصورة عن الفساد ، وصورتها لا تقبل الفساد . ويبدو ان القدماء هنا قد برؤوها من اوجه النقص الانسانى من حس وشهوة وغضب لاقترابها من الملأ الأعلى وعدم طريان الفساد عليها او النفع والضرر حتى يمكن الاستمرار بعد ذلك خطوة ابعد فى تشخيص الذات المجردة وراء الأفلاك . وفى حقيقة الأمر ان النفوس الفلكية اسقاط من النفس الانسانية على الطبيعة وتشخيص حيوى للأفلاك فى موضوعى النفس والارادة ،

---

(٣٧٩) المواقف ص ٢٤١ — ٢٤٢ .

(٣٨٠) « ومحل العقل الكلى مجرد لما سيأتى فى النفوس الانسانية برهانه » ، المواقف ص ٢٥٧ — ٢٥٨ ، طوالع الانوار ص ١٣٩ .

وكان المتكلم كلما نظر الى اعلى اله وكلما نظر الى اسفل جسم . وقد انتهى احيانا الى الخلط بين الدورين . بجسم حين ينظر الى اعلى ويؤله حين ينظر الى اسفل . اسقط المتكلم على الافلاك الوعي الخالص الذى يبحث عنه وشخصه فيها قبل أن يشخصه في ذاته وهو لا يعلم انه بذلك يقع في خطأى التجسيم والشرك . فالوعي الخالص ليس مجسما ويتفرد في صفاته دون أن يشاركه فيها احد . لذلك رفضها الفقهاء(٣٨١) . وان كان لابد من مفارقات فهى المبادىء الانسانية التى تحرك الافراد والجماعات، مبادىء الحرية والعدالة والمساواة التى تتراءى في كتبنا ويستشهد الشباب في سبيلها ، ومازالت قادرة على نهضة امة وتحقيق مصالح الشعوب(٣٨٢).

(أ) **النفس** : وقد تفاوتت النظريات في النفس الانسانية بين النظرية المادية الصرفة ، والنظرية الحسية ، والنظرية العقلية ثم النظرية المفارقة . فالنظرية المادية الصرفة عند بعض المعتزلة تجعل النفس جزءا لا يتجزأ من القلب لدليل عدم الانقسام مع نفى المجردات ، أو قوة في الدماغ او ثلاث قوى ، احداها في القلب وهى الحيوانية والثانية في الكبد وهى النباتية والثالثة في الدماغ وهى النفسانية او انها اجزاء لطيفة سارية في البدن باقية من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليها تخلل ولا تبدل او انها الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله تقوى الحياة وبالعكس ، او انه الهواء اذ بانقطاعه طرفة عين تنقطع الحياة ، أو انها الهيكل الخصوصى أو الاخلاط المعتدلة كما وكيفا او اعتدال المزاج النوعى(٣٨٣) . كل هذه النظريات هى التى سببت رد الفعل المقابل التى تجعل النفس مفارقة للبدن ومتميزة عنه ، فالنقيض يولد النقيض .

---

(٣٨١) رفض ابن حزم آراء الحكماء في ان النجوم ناطقة ومدبرة وكذلك الفلك وفند حججهم ، الفصل ج ٢ ، ص ٩٠ — ٩٤ ، ج ٥ ، ص ١٠٧ — ١١١ .

(٣٨٢) أنظر بحثنا « الفكر الاسلامى والتخطيط لدوره الثقافى المستقبلى » جامعة الدول العربية ، الكويت مارس ١٩٨٣ ، دراسات فلسفية ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٨ .

(٣٨٣) النفس جزء من القلب عند ابن الراوندى ، واجزاء لطيفة سارية في البدن عند النظام ، المواقف ص ٢٥٩ — ٢٦٠ .

والنظرة الحسية هى نظرية الأشعرية والفقهاء تجعل النفس جسما طويلا عريضا عميقا ذا مكان عاقل مصرف للجسد . النفس والروح اسمان مترادفان والمسمى والمعنى واحد . والدليـــل على ذلك انقسامهـــا على الأشخاص ، وانها لو كانت جوهرا والعلم من صفاتها لكانت عالما وبالتالى يعلم زيد ما يعلمه عمر ، وانها اما خارج الفلك او داخله والأول باطل لتناهى الجرم فلم يبق الا الثانى وهو جسم . وانها لا تقع تحت جنس آخر غير الجوهر وبالتالى فهى جسم . وقد يتم تفصيل النظرية الحسية بجعلها عرضا كسائر اعراض الجسم لا يشاهد الا بالحواس او انها النســـيم الداخل والخارج بالتنفس(٣٨٤) . ويكون السؤال الآن كيف يقول أهل السنة بجسمية النفس ؟ اليست هذه نظرية مادية ؟ كيف يعارضون اذن اصحاب الطبائع وباقى الماديين ؟ كيف يتم التوفيق بين مادية النفس واثبات تمايزها عن البدن واثبات خلودها من أجل الحساب والعقاب فى الآخرة طبقا لنسق العقائد لديهم ؟ كيف يوافق الفقهاء عليها ويدافعون عنهـــا ويجدون الأدلة على صدقها وفى نفس الوقت يهاجمون النظرة المثالية العقلية عند المعتزلة او النظرية المجردة التى تثبت النفس المفارقة عند الحكماء ؟ يبدو أن تبادل الادوار بين المتكلمين والحكماء قد وصل الى حد قلب الأدوار حتى انه اصبح من الصعب معرفة اى الفريقين المادى وأيهما المثالى .

والنظرية العقلية هى التى دافع عنها أوائل المعتزلة والتى تجعل النفس جوهرا لا جسما ولا عرضا لا طول له ولا عمـــق ، لا فى مكان ،

---

(٣٨٤) هى نظرية أهل السنة وسائر أهل ملة الاسلام والملل المقرة بالميعاد ، ومن الفقهاء ابن حزم ، الفصل ج ٥ ، ص ١٤٨ ، ص ١٦٢ — ١٦٧ ، والاصم هو الذى ينكر النفس ، فلا يوجد لديه الا ما يشـــاهد بالحواس ، وعند أبى الهذيل أن النفس عرض كســـائر أعراض الجسم ، عند الباقلانى أن النفس هو النسيم الداخل الخارج بالتنفس ، فهو النفس والروح عرض ، وهي الحياة . وعند جالينوس ، بعد أن أصبح أحد روافد الحضـــارة الاسلامية بعد تمثيله ، النفس عرض مزاج متولد من تركيب أخلاط الجسد ، الفصل ج ٥ ، ص ١٤٧ — ١٦ .

ولا يتجزأ ، وانها هى الفعال والمدبر للبدن وهى الانســان(٣٨٥) . وهى التى اصبحت النظرة الحسية عند الأشعرية رد فعل عليها كرد فعل على الخصم دون تحكيم للعقل أو انصياع للبرهان . وهى النظرية التى كانت مهمتها الدفاع عن لا مادية النفس ضد النظرية المادية . لذلك كانت الحجج كلها سلبية تقوم على برهان الخلف اى استحالة كون النفس جسما ؛ وابطال موقف الخصوم حتى تثبت لا ماديــة النفس . فلو كانت النفس جسما لتحركت بتحركه ولوجب أن نعلم ببعضها أو كلهــا ؛ ولزادت فى الكمية بجمع جسم آخر وكانت بين الخفة والثقل ولكانت ذات خاصيــة خفيفة أو ثقيلة ، حارة أو باردة ، لينة أو خشـنة ؛ ولكانت لها كيفيات محسوسة ، ولوقعت تحت جميع الحواس أو بعضها ، ولكان لها طول وعرض وعمق وسطح وشكل ، ولقبلت التجزئة بين الصغير والكبير ، ولكانت مستحيلة متغيرة ؛ ولكان لها نفس أو غذاء ، ولكان اتصالها بالجسم اما مجاورة أو مداخلة او ممازجة ، ولكانت تعرف بالماسة ، ولكانت مسايرة للجسم فى العمر من القوة الى الضعف ومن الضعف الى القوة .

والحقيقة ان هذه الحجج كلها يمكن استعمالها لاثبات تمايز النفس عن البدن وبالتالى الانتهاء الى النظرية الرابعــة والأخيرة وهى تجــرد النفوس الناطقة . فالنفوس الانسانية مجردة ، ليست جسمانية ولا جسما ؛ تعلقها بالبدن تعلق التدبــير والتصرف(٣٨٦) . ونفاهــا المتكلمون على الاطلاق . وحجة الحكماء أنها تعقل البسيط فتكون مجردة ، وانها تعقل الوجود وهو أمر بسيط ، ولأنها تعقل المفهوم الكلى ؛ وانها تعقل الضدين ويستحيل ذلك اذا كانت جسما أو جسمانيا ، وانها لو كان العاقل منها جسمانيا لعقل محله ، ولا يوجد جسم فينا محل العلم كالقلب أو الدماغ .

---

(٣٨٥) هذا هو موقف معمر والعطار واوائل المعتزلة ، الفصــل ج ٥ ص ١٤٧ — ١٦٢ .

(٣٨٦) هذا هو أيضا موقف الغزالى والراغب ، المواقف ص ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، طوالع الانوار ص ١٤٠ — ١٤٣ .

ثم يصل المتكلم والحكيم كلاهمـــا الى بيت القصيد فى اثبات حدوث النفس وتمايزها عن البدن وانها باقية لا تفنى بفنائه . فحدوث النفس يبدو متناقضا مع اثبات جوهريتها اللاجسمية . ولما كان الجسم حـــادثا فالنفس لا يمكن أن تكون كذلك . لذلك يبدو أن حدوث النفس كان الغرض منه ليس اصدار حكم طبيعى أو حتى عقلى على النفس بل لتخصيص صفة القديم « لله » دون ان يشاركه فيها احد . حدوث النفس اذن قلب لقدم الله من أجل اعطاء الانسان اقل مما يعطى « الله » ، واعطاء « الله » اكثر مما يعطى الانسان . لذلك كان القول بقدمها اكثر اتساقا مع جوهريتها اللاجسمية . وكانت الحجج ضد الحدوث اقوى من الحجج لاثباته مثـــل ان كل حادث له مادة ، وانه لو لم تكن ازلية لم تكن ابدية ، وانه يلزم عدم تناهى الأبدان(٣٨٧) . كما تثير نظرية حدوث النفس اشكالا ثانيا وهو متى يحدث الحدوث مع البدن أو قبله ؟ وكل منها تؤيده الادلة النقلية ويصعب ايجاد ادلة عقلية لاثبات احد الرأيين ضد الآخر(٣٨٨) . وتتطلب نظرية الحدوث بيان كيفية تعلق النفس بالبدن . ولما كان يغلب عليهـــا النظرة التطهرية والتصور الثنائى الايمانى كان تعلقها به تعلق العاشق بالمعشوق لتوقف كمالاتها ولذاتها عليه . وهى صورة شعرية توحى باتجاه الأدنى نحو الأعلى وتصور اشراقى يرى الخلاص فى التجرد عن العالم ، سبب الشرور والآثام ، والعيش مع النفس الخالصة . تدين طرفا وتبرىء طرفا ، تجعل واحدا سالبا والآخر موجبا ، والعلاقة بينهما أحادية الطرف ، صعودا لا هبوطا . وكيف تعشق النفس البدن ولا يعشق البدن النفس ؟ اليس هذا العشق متناقضا مع كمال النفس ونقص البدن ، وان الناقص

---

(٣٨٧) « لا قديم الا الله وصفاته » . والنفس عند ارسطو ومن تبعه حادثة لكن من قبل ارسطـــو قديمة المواقف ص ٢٦٠ — ٢٦١ « ما سوى الواجب لذاته محدث فكانت النفس حادثة » طوالع الانوار ص ١٤٣ — ١٤٤ .

(٣٨٨) حدوث النفس مع البدن يعتمد على آية « ثم انشأناه خلقا آخر » بعد تعداد أطوار البدن فى حين يعتمد حدوث النفس قبل البـــدن على حديث « خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام » ، المـــواقف ص ٢٦٠ — ٢٦١ .

هو الذى ينحو نحو الكمال ؟ ويتصارع الفكر العلمى مع الفكر الدينى فى تفسير العشق . فهو اما عشق مادى عن طريق الأعضاء واما عشق روحى عن طريق « القادر المختار »(٣٨٩) . ثم تأتى نظرية بقاء النفس تتويجا لمباحث النفس وكأنها الغاية القصوى من اثبات تجردها وحدوثها وتميزها عن البدن . فالنفس لا تفنى بفناء البدن لانها ليست مادة مثله . ولها بعد البدن سعادة وشقاوة . وبالرغم من محاولة الحكماء والمتهوساء ايراد حجج على بقاء النفس بتميزها عن البدن كحظ النفس من الفضائل غير حظ البدن وأن النفس سبب التذكر والعلم فى حسين أن البدن سبب النسيان والجهل ، وان تجربة النوم تثبت بقاء النفس فى غياب البدن ، والنوم موتة صغرى . وكل هذه الحجج لا تخفى الاغراق كلية فى الايمان الدينى وفى النظرة الطوباوية الأخروية للعالم وكأن علم اصول الدين قد لحق بعلوم التصوف، وكأن المقدمات النظرية كلها ، نظرية العلم ونظرية الوجود ، قد تحولت الى تأملات اشراقية تعطى النفس المعرفة النظرية والسعادة العملية(٣٩٠) .

---

(٣٨٩) التفسير المادى مثل « بالروح القلبى المتكون فى جوفه الايسر من بخار الغذاء ولطيفه ، وتفيد قوة بها تسرى الى جميع البدن فتفيد كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى التى فصلناها من قبل » والتفسير الدينى « وهذا كله عندنا القادر المختار ابتداء ولا حاجة الى اثبات القوى » المواقف ص ٢٦١ ، طوالع الانوار ص ١١٥ .

(٣٩٠) يقول البيضاوى مثلا فى بقاء النفس « النفس لا تفنى بفناء البدن لانها ليست مادية كالبدن . ولها بعد البدن سعادة شقاوة طبقا لمعرفتها بها وفيضانها عليها . العلم يجعلها مثل الملائكة والجهل مثل الشياطين ، الكمال والنقص ، الفضيلة والرذيلة » . ويقول الشارح مفرقا فى الاشراقيات « احتج الحكماء بأن النفس غير مادى ، وكل ما يقبل العدم فهو مادى ، فالنفس لا تقبل العدم لهـا بعد البدن سعادة وشقاوة لانها ان كانت عالمة بالله ووجوب وجوده وفيضان جوده وتقدس ذاته عن النقائص، وكانت نقية عن الهيئات البدنية ، معرضة عن اللذات الجسمانية التذت بوجدانهـا نفسهـا كاملة شريفة منخرطة فى سلك المجردات المقدسة نحو الملائكة المكرمة . وان كانت جاهلة به معتقدة للاباطيل الزائفة تألمت بادراك جهلها واشتياقها الى المعارف الحقيقية ويأسها من حصولها خالدة مخلدة ، وتمنت العود الى الدنيا واكتساب المعالم . وان اكتسبت من البدن

والحقيقة ان النفس هى مبدأ النشاط الحيوى فى الانسان من حس وتخيل وتذكر وتعقل وحركة وسلوك لا فرق فى ذلك بين نفس وبدن . الانسان واحد ، ونشاطه واحد ، وأى تصور ثنائى له يقسمه قسمين ثم بعد ذلك تنشأ صعوبة الربط بينهما ، فيستحيل ذلك لأن مجموع خطأين لا يكون صوابا . الحياة اذن لا فرق فيها بين نفس وبدن ، والبقاء فيهما ايضا لا فرق بين نفس وبدن ، فالحياة باقية ، اما الحياة العضوية عن طريق النسل او الحياة العقلية عن طريق الذهن أو الحياة الاجتماعية عن طريق الفعل . فالانسان باق بجسده عن طريق الخلف ، وباق بذهنه عن طريق الفكر ، وباق بفعله عن طريق اثره فى الحياة ودوره فى التاريخ(٣٩١) .

(ب) **العقل** : اما العقل فانه وجود أكثر منه ملكة ، وشيء أكثر منه فكرا ، وبالتالى اصبح العقل شيئا ماديا وليس نظرا واستدلالا . اثبته الحكماء اعتمادا على حجة نقلية(٣٩٢) . وقد لا تعنى هذه الحجة خلق شيء بل تعنى اولوية الفكر على الواقع وأهميته ، وبالتالى لا يمكن تفسيره حرفيا بمعنى خلق الشيء بل معنويا بمعنى اهمية الفكر ووجوب النظر وهو ما يتفق مع نظرية العلم . وقد اعتمد الحكماء فى اثباته على أن « الله » واحد ولا يصدر عنه الا واحد . ويستحيل أن يكون جسما لتركبه ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة ولا احد جزأيه اذ لا يستقل بالوجود عن الآخر ، ولا عرضا اذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر ولا نفسا اذ لا تستقل بالتأثير دون الجسم . واذا ثبت أن الصادر عن الأول عقل فان له اعتبارات ثلاث ، وجوده فى نفسه تعقل ، وجوبه بالغير كنفس ،

هيئات كريهة واخلاق ذميمة عذبت لميلانها اليها ، وتعذر حصولها الا بعد مدة بحسب رسوخها ودوامها فيها حتى تزول . جعلنا الله من السعداء الابرار وبعثنا من زمرة الاخيار ، والسلام على من اتبع الهدى » طوالع الانوار ص ١٥٠ .

(٣٩١) انظر الفصل العاشر عن المعاد .

(٣٩٢) هو الحديث المشهور « أول ما خلق الله تعالى العقل » المواقف ص ٢٦٢ — ٢٦٥ .

وامكانيه لذاته كجسم . هناك اذن عقل ونفس وفلك لكل عقل . ولما كانت هناك عقول عشرة ، يفيض كل منها عن الآخر ، ويفيض الأدنى عن الاعلى والاخس عن الأشرف(٣٩٣) . حتى نصل الى العقل العاشر وهو العقل الفعال المفيض للصور والاعراض على العناصر والمركبات بسبب ما يحصل من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية واوضاعها ، وهى ملحمة الفيض المشهورة فى الفلسفة الاشراقية التى افرزتها علوم الحكمة وعند المتكلمين ، هذه الامور كلها ان كانت وجودية اى موجوده فى الأعيان فلابد لها من مصادر ، وان كانت اعتبارية اى موجودة فى الأذهان امتنعت ان تكون مصدرا للامور الوجودية . وهى فى حقيقة الأمر مجرد صور فنية تعبر عن جلال العالم العلوى بعد أن يئس الصوفى من صلاح الدنيا . وقد استطاع المتكلمون الكشف عن هذه الجوانب الانشائية عند الحكماء فى نظرية العقول العشرة والعقل الفعال(٣٩٤) . وقد اعتبر الحكماء العقول اشرف من « الملائكة » . وهذا تشريف للعقل ولكن العيب انه العقل باعتباره شيئا موجودا وليس العقل الاستدلالى . هو العقل كموضوع وليس العقل كمنهج ، ويكون حديث العقل اكثر خطورة عندما يكتمل لتأييد القدر والجبر ضد الاختيار وحرية الأفعال(٣٩٥) . وهنا ينتهى العقل الكونى الى الجبر الكونى ، ويتحول علم أصول الدين الى الاشراقيات الكونية الخالصة(٣٩٦) . لذلك كان موقف الفقهاء افضل لنفيهم العقل

---

(٣٩٣) « استنادا الى الاشرف الى جهة الاشرف والاحسن الى الاحسن فانه احرى واخلق » طوالع الانوار ص ١٣٦ — ١٣٨ .

(٣٩٤) « وحديث اسناد الاشرف الى الاشرف خطابى .. وبالجملة فلا يخفى ضعف ما اعتمدوا عليه فى هذا المطلب العالى » ، المواقف ص ٢٦٣ .

(٣٩٥) صيغة الحديث الكاملة « ... فقال : اكتب ، فقال ما اكتب ؟ فقال القدر ما كان وما هو كائن الى الابد » . واللوح هو الخلق الثانى ويشبه ان يكون العرش ومتصلا به لقول الرسول « ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش » ! طوالع الانوار ص ١٣٦ .

(٣٩٦) وهنا يغرق اهل السنة فى تاويلات الشيعة ، ويتحول علم الكلام السنى الى اشراقيات كونية شيعية .

الكونى واثباتهم العقل الاستدلالى الذى يغيب ويحضر ، يشتد ويضعف . فالعرض له ضد ، وهو قوة ممكنة وليس جوهرا واجبا(٣٩٧) . ان هناك فرقا بين تاليه العقل الكونى عند الحكماء واستعمال العقل الاستدلالى عند المتكلمين والفقهاء . ليس كمال العقل فى مرتبته بين الوجودات بل فى استعماله وآثاره واقامة حياة الأفراد والمجتمعات عليه . وقد عرض الحكماء لأحكام العقول باعتبارها موجودات وليست باعتبارها أحكاما عقلية . وجعلوها ليست حادثة لأن الحدوث يستدعى مادة ، وليست كائنة ولا فاسدة لانها بسيطة ، وان نوع كل عقل منحصر فى شخصه اذ ان تشخصه بماهيته وليس بالمادة ، وان ذواتها جامعة لكمالاتها ، وانها عاقلة لذواتها ، وانها تعقل الكليات وكل المجردات ، وانها لا تعقل الجزئيات لانها تحتاج الى آلات جسمانية ولأنها تتغير . ومع ذلك فقد فرض العقل الاستدلالى نفسه على العقل الكونى فى الأحكام الأخيرة فى تعقل الكليات . ولكن العقل عاد وتطهر وبرا نفسه من العلم بالجزئيات لانها تحتاج الى حواس ولأنها متغيرة والعقل الالهى ثابت لا يدرك الا الكليات . وظهر على انه صورى خالص يستنكف من المادة ، كامل يستبرىء من النقص ،

---

(٣٩٧) يقول ابن حزم مثلا « فصح ان العقل فعل النفس ، وهو عرض محمول فيها ، وقوة من قواها ، فهو عرض كيفية بلاشك . وانما غلط فى هذا لانه راى لبعض الجهال المخلطين من الاوائل أن العقل جوهر وأن له فلكا فعول على ذلك من لا علم له ، وهذا خطأ . وايضا فان لفظة العقل غريبة أتى بها المترجمون ، عبارة عن لفظة أخرى يعبر عنها فى اليونانية أو فى غيرها من اللغات بلفظة العقل عنه فى اللغة العربية . هذا ما لا قضاء به عند احد . ولفظة عقل فى لغة العرب انما هى موضوعة لتمييز الاشياء واستعمال الفضائل فصح ضرورة أنها معبرة عن عرض ، وكان مدعى خلاف ذلك ردىء العقل عديم الحياء ها هنا بلاشك وقد قال بعض النوكى الجهال لو كان العرض عرضا لكانت الاجسام أشرف منه فقلت : وهل للجوهر شرف الا باعراضه ؟ وهل شرف جوهر قط على جوهر الا بصفاته لا بذاته ؟ هل يخفى هذا على احد ؟ ثم قلنا ويلزمهم هذا نفسه على قولهم السخيف فى العلم والفضائل أن لا يخالفوننا فى انها اعراض فعلى مقدمتهم السخيفة يجب أن تكون الاجسام كلها أشرف منها » الفصل ص ١٤٥ — ١٤٦ .

فاصبح كماله وشموله فارغا بلا مضمون(٣٩٨) .

(جـ) هل هناك جن وشياطين ؟ : ولكن العجيب أنه بعد هذا الحديث كله عن العقل والفيض والمعقولات تنتهى نظرية الوجود بل والمقدمات النظرية كلها بخاتمة عن « الجن والشياطين » وهو ما ترسب فى وجداننا القومى عندما غاب العقل وحضر الجن والشياطين ! وهى عند المليين وليس جمهور العلماء او ملايين الناس « اجسام تتشكل باى شكل شاءت » وكانها حواة او ابطال اساطير او الهة وثنيين . وقد انكرها الحكماء لانها اما ان تكون لطيفة ام لا . وكلاهما باطل . فالاول يلزم انها لا تقتدر على الافعال الشاقة وتتلاشى بأدنى قوة ، وهو خلاف الاعتقاد الذى يجعلها قادرة على خرق العادات . والثانى انه لا يوجب ان نرى ونحن لا نراها » ولو جوزنا أجساما كثيفة لا نراها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال وبلاد لا نراها ودقات وطبول لا نسمعها وهو سفسطة » . والعجيب ان المتكلمين يردون على حجج الحكماء لاثبات الجن والشياطين فقد يقوى الشفاف على الأعمال الشاقة ولا ينفعل بسرعة . ولا يلزم رؤيتها ، يفيض عليها « القادر المختار » مع لطافتها قوة عظيمة لأن القوة لاتتعلق بالقوام . وقد قال قوم انها النفوس الأرضية وهى مختلفة . فمنها « الملائكة » الارضية ومنها الجن ومنها الشياطين فهذه « جنود ربك لا يعلمها الا هو » ، وكأن علم اصول الدين بمقدماته النظرية لتاسيس العلم آثر النكوص واعلان العجز عن تأصيل موضوعات العقيدة فسلم واستسلم واعتقد وآمن . وقال قوم هى النفوس الناطقة المفارقة فالخيرة تتعلق بالخيرة وتعاونها على الخير وهى الجن ، والشريرة تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر وهى الشياطين « والله أعلم بحقائق الامور » اى انها النفوس المفارقة وكأن الحساب والعقاب قد تما من قبل . وكيف تكون الجن نفوسا خيرة وهى تسترق السمع بنص الوحى ؟(٣٩٩) يبدو ان

---

(٣٩٨) المواقف ص ٢٦٣ — ٢٦٥ ، وسيكون ذلك موضوع الجزء الثانى « من النقل الى الابداع » .

(٣٩٩) « قل : أوحى الى أنه استمع نفر من الجن فقالوا انا سمعنا

تشخيص قوى الخير والشر أو التعبير عنها فى صور فنية قد منع المتكلمين والحكماء ، ما من البحث عن الأسس الاجتماعية للشر ، واكتفوا بتصويره عجزا عن مواجهته وتغييره(٤٠٠) . ومع أنها كانت عند القدماء مجـرد خاتمة لمبحث الجواهر الا أنها أصبحت عند المتأخرين موضوعا محببا الى النفس لجذب انتباه العامة اعتمادا على الخيـال الشعبى وهـدما لكل المقـدمات النظـرية الاولى . وتسـاءل المتـأخرون هل يأكلون أي الجن ويشربون ويتناكحون أم لا ؟ (٤٠١) . هل يدخلون فى النـاس أم

قرآنا عجبا » (٧٢ : ١) ، « واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعـون القرآن » (٤٦ : ٢٩) ، ولقد ذكر لفظ الجن فى القرآن بصيغتين « جان » مفرد نكرة ٧ مرات ، و « الجن » جمع معرفة ٢٢ مرة . فقد خلق الجـان من نار السموم ومن مارج من نار ، مخلوق لا يشارك الله فى شىء ، يتزوج ، ويتناسـل ، أما لفظ الجن فقد ذكر ١٤ مرة مع الانس يفيد معانى انه مخلوق لا يعبد ، لا يعلمون الغيب ، لهم قوى خارقة وعلى ذلك لا يقدرون على الاتيـان بمثل القرآن ، أعداء للنبيين وللمؤمنين ، أمم مثل الانس لهم رسل ، ابليس منهم ، وجنـود سليمان منهم ، يعتل من يستعيذ بهم ، محاسبـون ومعاقبون ويدخلون النـار .

(٤٠٠) قال أهل السنة والجمـاعة باثبات الملائكة والجن والشياطين فى أجناس حيوانات العـالم وكفروا من انكرهم من الفلاسفة والباطنية ، الفرق ص ٣٢٨ ، ومظـاهر كلام الحكماء أن الجن والشياطين أجسـام لطيفة قادرة على التشـكل بأشكال مختلفة . ولم يضعها الايجى ضمن قسـمة الجواهر بل جعلها مجرد خاتمة . المواقف ص ٢٦٦ ، طوالع الانوار ص ١٣٥ ، وقد انكر النظـام رؤية الجن أصلا . ويرد عليه أهل السـنة بان ذلك يلزم الا يرى الجن بعضه بعضا . وان أجازه فليس هناك ما يدعو الى تكذيب رواية ابن مسـعود ! الفرق ص ١٤٩ .

(٤٠١) بينما قال البعض بالنفى قال الاكثرون بالاثبات واختلفوا فى الكيفية . قال البعض بالمقابلة . وقيل أكلهم وشربهم استشـمام واسترواح لا بمضغ وبلع وهـو مردود بالسـمع . وقيل اعتمادا على السمع أيضا انهم أصنـاف ، فخامستهم لا يأكلون ولا يشربون ، ولا يتوالدون ، وجنس منهم فقط يقع منه ذلك ! وروى « ما من أهل بيت الا فى سقف بيتهم من الجن اذا وضـع الغذاء نزلوا فتغذوا معهم والعشاء » ، وكل قول يستند الى رواية . وقيل لا يجوز الاستنجاء بالعظم لانه طعام الجن ! وفى قصة بلقيس

لا ؟(٢٠٤). هل يخبرون الناس بشيء او يخدمونهم(٣٠٤). هل هم مكلفون ام مضطرون ؟(٤٠٤) . هل لهم ثواب ويدخلون الجنة ؟(٥٠٤) وانتهت النظرة الحسية والتحليل العلمى المادى الذى ساد تصور المتكلمين . ولم تفلح الحركات الاصلاحية فى تغيير الامر وتساءلت ايضا عن الحكمة فى خلق

= كره الجن ان يتزوجهـا سليمان فتفضى اليه بأسرارهم لانها كانت بنت جنية ! وقيل خافوا أن يولد منهـا ولد تجتمع له فطنة الجن والانس . وقد اختلف المشايخ فى المناكحة بين الانس والجن . وقيل ان الجن يسفع السائل لحماقته ! الدر ص ١٥٨ — ١٥٩ ، وعن الكلنبوى لا تناسل فى الملك بل فقط فى الجن والشياطين ، والكلنبوى ص ٢ ، ص ٢٢٣ .

(٢٠٤) منع ذلك البعض وجوزه آخرون لان اجسام الجن رقيقة فليس بمستنكر أن يدخلوا فى جوف الانسان من خروقه كما يدخل الماء والطعوم فى بطن الانسان وهو اكثف من اجسام الجن . وقد يكون الجنين فى بطن امه وهو اكثف جسما من الشيطان . وليس بمستنكر ان يدخل الشيطان الى جوف الانسان . مقالات ج ٢ ، ص ١٠٨ .

(٣٠٤) منع ذلك النظام واكثر المعتزلة لان فى ذلك فساد دلائل الانبياء لان من دلالتهم ان ينبؤا بما ناكل وندخر . وجوزه آخرون ، أن يخدم الجن الناس وأن يخبرهم بما لا يعلمون مقالات ج ٢ ، ص ١١٠ .

(٤٠٤) عند بعض المعتزلة وكذلك هشام هم مأمورون منهيون بنص القرآن وانهم مختارون . وعند آخرين انهم مضطرون مأمورون . وقد انتقل نفس الخلاف من الجن الى الملائكة . مقالات ج ٢ ، ص ١١٣ ، ص ١٢٦ ويضرب ابن حزم المثل بالحركات الاختيارية فعل النفوس الحية مع الملائكة والانس والجن وسائر الحيوان ! الفصل ج ٥ ، ص ١٣١ — ١٣٢ ، يضع الانسان مع الملائكة والحيوان كما يضعه مع الجن !

(٥٠٤) أجمع الاشاعرة على ان من كان من الجن مؤمنا فانه يدخل الجنة . ولكن هل يكون لهم ثواب ؟ انكر ذلك ابو حنيفة . لهم الجنة ولا ثواب لهم . وعن ابى يوسف ومحمد والشافعى لهم الثواب كالعقوبة . والاصح ان يقال ليس لهم أكل وشرب ولكن يتمتعون بالنظر والشم والسماع كما فى الدنيا . انكر البعض عليهم الاستمتاع فى الجنة مع اهل الجنة . وقال آخرون الاستمتاع لهم بحسب طبيعتهم وعادتهم . قيل لهم الطمث مع اهاليهم ولا يكون مع اهل الجنة . الدر ص ١٥٨ — ١٥٩ .

الجن !(٤٠٦) وتساءل القدماء أيضا عن الشياطين ناسين المقدمات النظرية ، نظريتى العلم والوجود ، ووقعوا كلية فى الغيبيات والظنيات والسمعيات وكأن بداهات الحس وأوائل العقول وشهادات الوجدان لم تعد مقياسا للصدق واصلا للتأسيس ، ولم يعد هناك الا الروايات الظنية ، المشهورات والذائعات دون المتواترات . هل يرون فى الدنيا ؟(٤٠٧) هل يجوز انقلابهم فى صور الانس او فى اى صور أخرى اذا أرادوا ذلك ؟(٤٠٨) هل يسترقون بعضهم البعض ؟(٤٠٩) هل يطيقون على حمل ما لا يطيق البشر على حمله ؟(٤١٠) هل هم يعلمون ما فى القلوب ؟(٤١١) هل

---

(٤٠٦) تساءل محمد بن عبد الوهاب عن الحكمة من خلق الجن والانس وفسر آية الجن . الكتاب ص ٣ ، ص ٢٦ .

(٤٠٧) جوز البعض ذلك على الاطلاق ، ومنعه آخرون الا أن يرزقهم الله نبيا او يجعل رؤيتهم علما ودليلا على نبوة نبى او أن يقلب الله خلقهم ويخرجهم عما هم عليه . وجوزه فريق ثالث فالله قادر على أن يقدر عباده على رؤية الملائكة الشياطين من غير أن يقلب خلقهم . وقد يرى الانسان الملائكة فى حال المعاينة . وكلها تصورات دينية . ولكن ذهب فريق الى انكار الجن الشياطين ، وأنه ليس فى الدنيا شياطين ولا جن غير الانس الذين نراهم . مقالات جـ ٢ ص ١١٣ — ١١٤ .

(٤٠٨) جوز ذلك البعض فيكون الشيطان مرة فى صورة انسان ومرة فى صورة حية ومنعه المعتزلة ، مقالات جـ ٢ ، ص ١١١ ، ص ١١٤ .

(٤٠٩) ويعنى استرقاق الشياطين صفة ركوب بعضهم بعضا ، وهو سبب ارسال الشهب ، فتارة يدركه الشهاب قبل أن يلقيها وتارة يلقيها فى أذن وليه من الانس قبل ان يدركه الشهاب . كتاب التوحيد ص ٣٦ . معرفة الشيطان بما تؤول اليه البدعة ولو مسه قصد الفاعل ، كتاب التوحيد ص ٤٥ ، أن الطاغوت قد يكون من الجن وقد يكون من الانس . كتاب التوحيد ص ٦٩ .

(٤١٠) جوز ذلك البعض وان يحمل الاشياء الكثيرة ومنعه الجبائى لان فى ذلك بطلان دلائل الرسل مقالات جـ ٢ ، ص ١١١ .

(٤١١) قال ابراهيم ومعمر وهشام ومن اتبعهم ان الشياطين يعلمون ما يحدث فى القلوب وليس ذلك بعجب عند الاشاعرة لان الله قد

يوسوسون ؟(٤١٢) وتتراوح الاجابات بطبيعة الحال بين الاثبات والنفى ، الاثبات تدعيما للتصور الدينى للعالم والنفى بناء على التصـــور العلمى

جعل عليه دليلا . ومحال ان يدخل الشـيطان قلب الانسان . مثال ذلك ان نشـــير الى الرجل اقبل او ادبر فيعلم ما نريد فكذلك اذا فعل فعلا عرف الشيطان كيف ذلك الفعل . فاذا حدث نفسه بالصدقة والبر عرف ذلك الشيطان بالدليل فنهى الانسان عنـــه . وقال آخـــرون من المعتزلـــة ان الشيطان لا يعرف ما فى القلب فاذا حدث الانسان نفسه بصدقة أو بشيء من أفعال البر نهاه الشيطان عن ذلك الظن والتخمين . وعند فريق ثالث ان الشيطان يدخل فى قلب الانسان فيعرف ما يريد بقلبه . مقالات جـ ٢ ، ص ١٢٦ .

(٤١٢) جوز البعض انهم يوسوسون ، وعند هشام قد يجـــوز أن يكون الله قد جعل الجو اداة لهم يصل به الى القلب من غير أن يدخل فيه او جعل لهم اداة غير الجو وهى متصلة بالقلب فيحرك الشـــيطان تلك الآلة من جهة بعض خروم الانسان فتصل الوسوسة الى القلب بتلك الآلة . مثال ذلك انك تاخذ الرمح وبينك وبين الانسان عشرة اذرع فتتكلم فيـــه فيسمع الانسان اذا كان الرمح مجوفا وكان متصلا بسمعه . وعند فريق آخر أن جسم الشيطان ارق من اجسامنا ، وكلامه اخفى من كلامنا فيجوز ان يصل الى سمع الانسان فيتكلم بكلامه الخفى فيكون ذلك هو وسوسته . وعند فريق ثالث يدخل الى قلب الانسان بنفسه ويوسوس فيه مقالات جـ ٢ ، ص ١٠٩ جـ ١ ، ص ٣٢٤ ، وعند أهل السنة يوسوس الشيطان للانسان ويشكله ويتخبطه خلافا لقول المعتزلة والجهمية ، الابانة ص ١٢ ، أما المعتزلة فقد قالت ان الشياطين ليس لهم عمل على بنى آدم ولا يمكنهم ان يوسوسوا وكذلك الجن . وقال اهل السنة لهم عمل على بنى آدم فى الظاهر والباطن ، فى الباطن لما روى عن الرسول « ان الشياطين تجرى من بنى آدم مجرى الدم » فثبت ان لهم ولاية فى الباطن فيوســـوس الى الانسان ويدعو الى الشر . واما فى الظاهر فيزين المعاصى فى قلوب العباد (وزين لهم الشيطان أعمالهم) . والحكمة فى اننا لا نراهم وهم يروننـــا انهم خلقوا على صور قبيحة فلو رايناهم لم نقدر على تناول الطعام والشراب فستروا عنا رحمة الله ! خلق الجن من الريح وأصل الريح لا يرى ، وخلق الملائكة من النور فلو رايناهم لطارت ارواحنا . وتقع النفس فى المعـــاصى بوسوسة الشياطين (يوسوس فى صدور الناس) ، بحر الكلام ص ٥٨ — ٥٩ .

الذى يعمل الى حد تصور الصرع فى مقابل وسوسة الشيطان(٤١٣) .
وقد ظلت بعض هذه التساؤلات حتى حركات الاصلاح الاخيرة . فالشيطان
هو المسؤول عن البدع وعن كل مظاهر الشرور فى العالم بما فيها
الطاغوت . لم يستطع المتكلمون والفقهاء معا وهم الذين دافعوا عن
التصور الحسى للعالم أن يحافظوا على مكتسبات نظرية العلم ونظرية
الوجود . وانتهت المقدمات النظرية بالوقوع فى الغيبيات المحضة .
والظنيات الخالصة ، والبعيدة كل البعد عن مصالح الامة .

٥ — **خاتمة** : لقد استطاعت نظرية الوجود فى نهاية الامر أن تجعل
العلوم هى الطبيعة وأن يظهر الانسان أيضا من خلال الطبيعة فى مقابل
« الله » مثبتا دوره فى الكون فى ادراك قوانين الطبيعة والسيطرة عليها .
فموضوع علم أصول الدين كما ظهر من نظرية الوجود هو الطبيعة ،

---

(٤١٣) اختلفوا فى المصروع يرى الشيطان أم لا ؟ فعند فريق أن الشيطان يخبط الانسان ويستهلكه ويراه الانسان وما يسمع منه فهو كلام الشيطان . وعند فريق ثان بل يخبط الانسان ويصرعه ويوسوسه ولا يراه الانسان ، وليس الكلام المسموع فى وقت الصرع والاختبار كلام الشيطان . وعند فريق ثالث الجن لا يخبطون الناس ولا يستهلكونهم وانما ذلك من جهة اختلاط الطبائع وغلبة بعض الأخلاط من المرة أو البلغم . مقالات جـ ٢ ، ص ١٠٩ . وعند ابن حزم واعتمادا على النقل الصرع تأثير الشيطان فى المصروع بالماسة بعد أن يسلطه الله عليه ، يثير فيه من طبائعه السوداء والأبخرة المتصاعدة الى الدماغ كما يخبر به عن نفسه كل مصروع بلا خلاف مهم فيحدث الله له الصرع والتخبط ... وما توجبه المشاهدة وما زاد على هذا فخرافات من توليد الغرابين والكذابين .. ويعتمد ابن حزم على نقل مثل « ان الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان فاذا ارتفعت فارقها فاذا استوت قارنها فاذا زالت فارقها فاذا أجنحت للغروب قارنها فاذا غربت فارقها » ، ونهى عن الصلاة فى هذه الأوقات ! يتضح اذن الصراع بين التصور العلمى والتصور الدينى فى تفسير الصرع ، وتفسيره بالابخرة بوسوسة الشيطان ، أو وجود الجن بناء على قدرة الله أو عدم رؤيتهم بناء على انها اجسام رقيقة صافية هوائية ، عنصرها النار لا الوان لها وبالتالى لا يمكن ادراكها بحاستى البصر أو اللمس . ويقول ابن حزم « لم ندرك بالحواس ولا علمنا بوجوب كونهم ولا وجوب امتناع كونهم فى العالم ايضا بضرورة العقل » ولكن كان المبدأ والقياس شىء والتطبيق والنتيجة شىء آخر ، الفصل جـ ٥ ، ص ٨٣ — ٨٤ .

وانه لا تفكير فى « الله » الا بعد التفكير فى الطبيعة وكأن الدين لا يتأسس الا فى العلم . لايمكن الوصول الى « الله » الا من خلال الطبيعة ، وفى هذا تتفق كل العلوم الاسلامية الاربعة علم اصل الدين وعلم اصول الفقه وعلوم الحكمة وعلوم التصوف . وهذا يعنى ان الادلة على وجود « الله » ادلة بعدية خالصة . « الله » نتيجة وليس مقدمة ، نهاية وليس بداية ، غاية وليس اصلا ، مقصدا وليس اساسا ، اتجاه وليس شيئا . . . الخ . ولهذا السبب تتجاور الطبيعيات والالهيات وتتداخل وكأنهما علم واحد . تدرك الالهيات بلغة الطبيعة ، وتدرك الطبيعة بلغة الالهيات . « الله » جوهر ، والشيء جوهر . « الله » شيء والشيء الطبيعى شيء . « الله » موجود والشيء الطبيعى موجود . وقد يصل الامر الى استحالة التصرف فى أى الموضوعين يكون الحديث فى « الله » أم فى الطبيعة(٤١٤) . والحقيقة ان كل هذا التوحيد الطبيعى او الطبيعة التوحيدية لم تكن الغاية منـــه تحليل الطبيعة او اثبات وجود الانسان فى الطبيعة بل اثبات الالهيـــات بصورة أخرى بطريق بعدى او اسقاط الالهيات على الطبيعة على نحـــو قبلى ، وبالتالى جعل الطبيعة متحدثا رسميا باسم « الله » . فاذا ما انتهى الأمر الى أن تصبح الالهيات والطبيعيات علما واحدا فذلك انما يأتى كنتيجة وبطريق المصادفة وليس كمسلمة او كنتيجة قصدية . الطبيعيات الهيات مقلوبة الى اسفل والالهيات طبيعيات مقلوبة الى اعلى ، ولكن المهم بالنسبة لنا هو كيف استطاع العقل التوحيدى النظر الى الطبيعة ، وهل يمكن أن يوجه العقل التوحيدى تحليل الطبيعة ؟ أن ما ظهر فى نظرية الوجود هو ان كل تحليل طبيعى كان مقدمة لاثبات صفة الهية او نفى أخـــرى . فتحليل الأعراض لاثبات حدوثها مقدمة لاثبات صفة القديم . وتحليل المثلين والمختلفين لنفى الشبه وتحليل الجسم لنفى صفة الجسمية عن « الله » ، وتحليل الأكوان والاعتمادات لنفى صفة المكانية عن « الله » ، وتحليل الجوهر لنفى صفة الجوهرية عن « الله » وتحليل الشيء لنفى صفـــة

---

(٤١٤) مثلا يقول الجوينى : « ونحن نوضح وجوه الرد على الفلاسفة أولا (فى الجزء الذى لا يتجزأ) ثم ننعطف على النظام ونوضح له آداء مذهبه الى هدم قواعد الدين » الشامل ص ١٤٣ .

الشيئية عن « الله » . ومع ذلك يمثل الفكر الطبيعى المستقل بوادر صراع الفكر العلمى مع الفكر الدينى ، وصراع العقل لاثبات سلطته أمام طبيعة مستقلة لها قوانينها المطردة الثابتة . فالطبيعيات تدل أكثر ما تدل على بزوغ الفكر العلمى من ثنايا الفكر الدينى اكثر مما تدل على تحليل علمى للطبيعة . وذلك موجود فى تاريخ العلوم الطبيعية والرياضيـة وفى علوم الحياة مثل الطب والتشريح والنبات . وبتعبير آخر تمثل الطبيعيات الصراع بين تحليل الواقع والتعبير الانشائى ، وتكشف عـن التباين بين الموقف العلمى والموقف الخطابى . وقد استعملت الطبيعيات كجزء مـن علم التوحيد المنهج التاملى الخالص اى أنها طبيعيات عقلية وليست طبيعيات علمية تقوم على التحليل المعملى وعلى التجارب العلمية وعلى القيـاس وعرض الفروض والتحقق من صحتها . ومع ذلك اذا ما احتاج العالم الى بعض تصورات نظرية تساعده على اجراء التجارب العلمية فالطبيعيات العقلية تستطيع أن تمده بمثل هذه التصورات عـن المداخلة والتركيب والمزج والاتحاد والملامسة والمجاورة ... الخ . وهذا يحدث دائما فى تاريخ العلم المرتبط بالميتافيزيقا الخالصة او بعلوم الحكمة . فاذا ما حدث اكتشاف علمى دائم لا يتغير فان ذلك يحدث بالعرض وليس بالجوهر ، نتيجة لعمل الذهن فى التوحيد عن طريق وصف ظواهر الطبيعة وتحليل الواقع المادى . « الله » اذن رؤية موجهة للذهن نحو الطبيعة أو « فكرة محددة » كما يقول المناطقة . ومع ذلك ، وبالرغم من أن هذا الكلام فى « الدقيق »يبدو اقرب الى الطبيعيات منه الى الفكر الدينى الا أن الفكر الدينى يظهر مـن ورائه كافتراض بعيد غير محتمل الوقـوع ، ولا يؤثر وجوده فى الوصف العقلى للطبيعة . اما ازمات العلم التى يمكن لميتافيزيقا الطبيعة ان تمدها ببعض التصورات لحلها فانها لا تحدث الا بعد نشـأة العلم وتطبيق العلم وتوجيه العلم للحياة الانسانية .

تكشف اذن هذه المقدمات النظرية كلها عن أن التوحيـد يمكن أن يقوم على أصول عقلية يمكن الوصول اليها مسبقا ، وهذا هو الذى أدى

بالفعل الى تاسيس نظريتى العلم والوجود(٤١٥) . ويبدو فى المؤلفات الكلامية الاولى وتظهر تدريجيا حتى تبتلع موضوعاتها فى نظريتى العلم والوجود الموضوعات الكلامية نفسها(٤١٦) ويصبح علم الكلام كله علما نظريا او انطولوجيا يتحد فيه العلم والمنطق ، وتحليل العقل وتحليل الوجود حتى ليصعب بعد ذلك التفرقة بين علم الكلام والفلسفة والميتافيزيقا. ويبدو الحديث فى الموضوعات الالهية وعلى رأسها التوحيد وكأنه حديث عارض راجع الى نقص فى قدرة العقل على التنظير . او كان تطور هذه الموضوعات مرتبط بمرحلة معينة من تطور العلم . فاذا ما تطور العلم واكتمل اصبح الوجود هو موضوع علم الكلام وعالم الكلام باحث الوجود ، والالهيات الانطولوجيا العامة ، والمتكلم هو الفيلسوف الميتافيزيقى الباحث فى الوجود(٤١٧) .

ويمثل علم الكلام المتأخر محاولة للتوحيد بين الاساس العقلى للكلام

---

(٤١٥) يقول الخياط مهاجما ابن الراوندى « ثم ان الماجن السفيه ذكر ابا الهذيل فحكى عنه قولا قد كان أبو الهذيل يناظر فيه على البحث والنظر ، وذلك لأنه باب من أبواب الكلام شديد ، وهو اصل من اصول التوحيد عظيم ، وهو الكلام فيما كان ويكون وما يتناهى وما لا يتناهى . والكلام فى البعض والكل ، وانما يعنى بهذا الباب من العلم من له عناية بالتوحيد وبالرد على الملحدين » الانتصار ص ٧ .

(٤١٦) يقسم البيضاوى « طوالع الأنوار » الى مقدمة وكتب ثلاثة . تستغرق المقدمة بفصولها الأربعة الكتاب الاول كله ببابه الاول وفصوله الستة ، وبابه الثانى وفصوله الأربعة ، وبابه الثالث وفصلين اكثر من نصف الرسالة . كما يقسم التفتازانى « المقاصد » الى ستة ، تضم المقدمات الخمسة الاولى . الاول « فى المبادىء » ، والثانى فى « الامور العامة » والثالث « فى الاعراض » ، والرابع « فى الجواهر » ، والخامس « فى العقليات » . ولا تظهر موضوعات علم الكلام التقليدى الا فى المقصد السادس « فى الالهيات » المقاصد ص ١١١ وقد حاولنا فى هذا الفصل « نظرية الوجود » رده الى حجمه الطبيعى اسوة بباقى الفصول ، فقد كانت المصنفات القديمة حبلى به ، لا هروبا من الوجود بل لاعادة تأسيس موضوعات العلم ذاته على اساس من الواقع الاجتماعى والسياسى للأمة فى مرحلتها التاريخية الراهنة .

(٤١٧) يقول التفتازانى « والمتقدمون على أن موضوعه الموجود من حيث يتميز عن الالهى » المقاصد ص ١٧ .

وللحكمة على السواء ، ويبرز فى تعريف الموضوعات أوجه التشابه والاختلاف بينهما(٤١٨) . وبالرغم من اقتراب علم الكلام من علوم الحكمة الا انه يقوم على اساس عقلى خاص به وكان هذا الانتقال من النقل الى العقل كان تطورا طبيعيا من داخله وليس تبنيا لعلوم الحكمة التى كانت فى حقيقة الأمر اشراقية اكثر منها عقلية ، واسطورية فى بعض جوانبها اكثر منها واقعية ، فى حين كان علم الكلام صاحب نظرة حسية عقلية لم يتخل عنها الا فى النهاية عندما ضعفت عزائمه ووهنت قواه وتسرب اليه الايمان التقليدى من جديد . بل ان علم الكلام يقف احيانا من علوم الحكمة موقف العداء ويرفض تصوراتها للعالم مثل قدم العالم والجواهر المفارقة(٤١٩) . ويذكر الحكماء دون تعيين . واحيانا يعين احدهم وهو الذى بين احكام الوجود والعدم والواحد والكثير والواجب والممكن والمستحيل ، والوجود والماهية ، ولديه تبلغ الفلسفة اقصى ما وصلت اليه من تجريد(٤٢٠) . فاذا كان مسار علم الكلام التقليدى وتطوره فى التاريخ يثبت ان النظرية العقلية سواء فى نظرية العلم او فى نظرية الوجود تطغى على الموضوع الالهى او ان الاساس العقلى يبتلع تدريجيا الموضوع نفسه فاننا بتطوير علم الكلام لمرحلة اخرى نصل الى صياغة نظرية عقلية شاملة تتلاشى فيها الموضوعات الالهية حتى يصبح علم الكلام علما عقليا خالصا وحتى يتأسس العلم فى النهاية بتحويل موضوعه من موضوع حسى مادى وجدانى نفسى وهو التشخيص أو التشبيه الى موضوع عقلى علمى خالص وبالتالى يتحقق مشروع علم الكلام الذى وضعه هو لنفسه وهو تأسيس علم أصول الدين فى مقدمات نظرية خالصة مثل نظريتى العلم والوجود ، هذا المشروع الذى توقف منذ القرن الثامن حتى الحركات الاصلاحية الحديثة ، وما كاد ينهض حتى خبا من جديد(٤٢١) . ويكون

---

(٤١٨) مطالع الأنوار ص ١٤٣ .

(٤١٩) المقاصد ص ١٨ .

(٤٢٠) هو ابن سينا ، المقاصد ص ١٩ .

(٤٢١) انظر بحثنا « كبوة الاصلاح » الندوة العلمية لكلية الآداب ، جامعة الرباط ابريل ١٩٨٣ وأيضا دراسات فلسفية ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٨ .

أيضا قد تخلى عن منهج النص الحرفى او المعنوى (التأويل) واعتمد على القسمة العقلية الخالصة . هذه المقدمات النظرية التى تحتوى على نظرية العلم ونظرية الوجود ليست من قبيل الترف العقلى او الاستطراد أو الاستعارة من علوم اخرى ، علوم الحكمة او علوم الفقه والأصول أو علوم التصوف بل هو آخر ما وصل اليه علم الكلام من تنظير للموضوعات الالهية(٤٢٢) . وهذا لم يمنع انه فى بعض الأحيان عندما يضعف التنظير تطل الالهيات بين الحين والآخر خاصة فى الصياغات الأولى لنظرية العلم وفى الصياغات الأخيرة لنظرية الوجود(٤٢٣) . لذلك كان استعمال علم الكلام المتأخر للحجج النقلية قليلا للغاية لاعتماده على القسمة العقلية وحدها ، ورغبته فى اقامة نظرية عقلية خالصة على عكس علم الكلام المتقدم الذى لا يتجاوز كونه تجميعا لبعض النصوص فى موضوع واحد وشرحها(٤٢٤) . ومع ذلك فقد انتهت نظرية العلم اعتمادا على تحليل العقل حده الى أن صار العقل فارغا بلا مضمون ، يعيش العقل على نفسه ، وتظهر قواه بفعله الخاص ، فتتشعب التقسيمات حتى ولو لم تكن بذات دلالة ، بالنسبة للموضوع الرئيسى ، وكأن العقل عندما يبلغ حدا من الصورية فانه يترك موضوعه الاساسى ويعيش على ذاته ، ويخرج نسيجا من الخطوط الهندسية المتسقة مع نفسها ، وينسج شبكة من التقسيمات ونظاما من الأبنية ينطبق على كل موضوع ، ويكون هو الموضوع المثالى للعقل المتسق مع بنية العقل ذاته . فاذا ما تحول العقل الى الوجود فانه يحوله أيضا الى وجود صورى ، وكأن العقل يصف ذاته ، فالعقل الصورى والوجود الصورى صنوان .

والسؤال الآن : هل تكفى نظريتا العقل والوجود وحدهما لاقامة العلم ؟ صحيح أن العقل هو العلم ، والوجود هو المعلوم . ولكن العقل

---

(٤٢٢) المقاصد ص ٢١ .

(٤٢٣) طوالع الأنوار ص ٢٩٢، الشامل ص ١٠٥ .

(٤٢٤) وذلك منذ « الفقه الأكبر » لأبى حنيفة حتى « الابانة » للأشعرى .

والوجود كليهما يظهران فى الشعـــور ، والعلم والمعلوم كلاهمـــا بعدان للشعور . ومن ثم احتاجت نظرية العلم ونظرية الوجود الى نظرية ثالثة هى نظرية الشعور . وكما تقوم نظرية العلم بتحليل العلم ونظرية الوجود بتحليل الوجود فان نظرية الشعور تقوم بتحليل الشعور واكتشاف العقل والوجود كبعدين للشعور . وعلى هذا النحو يمكن التغلب على هـــذين الانحرافين الصورى والمادى فى نظريتى العلم والوجود بايجاد الشعور كطرف يظهر فيه العقل والوجود . فالعقل هو الجانب العاقل للشعور ، هو الذات العاقلة ، والوجود هـــو الجانب الوجودى للشعور أو هـــو الموضوع الموجود . يستطيع تحليل الشعور القضاء على صورية العـــلم وصورية الوجود على السواء . والشعور قادر على اعطاء مادة جديدة حسية ومتجددة يقوم العقل بتحليلها . ومن ثم لا يعيش العقل على ذاته ، ولا يتحول الى مجرد آلة نسيج لتصورات وتقسيمات بل يعمل فى تحليـــل مضمون التجارب التى يقدمها الشعور والتى تكشف من نفس التجـــارب التى منها تنبثق النصوص الكلامية والدينية(٤٢٥) . والحقيقة أن تحليـــل الشعور ليس غريبا على مادة الكلام بل متغلغل فيها مطمور داخل القسمة العقلية وتحليلات الوجود . تظهر كلمة شهادة الوجدان كثيرا على انهـــا حجة . والوجدانيات ، شهادة الحس الباطنة ، أحد مصادر العلم طبقا لنظرية العلم ، فاذا كانت المقدمات النظرية لعلم الكلام قد أعطتنا :

١ ـــ نظرية عقلية محكمة تعبر عن أقصى ما وصل اليه العلم مـــن تنظير عقلى ولكن تحكمها ثنائية عقلية متطهرة تعبر عن تصور دينى للعالم وهى المثالية العقلية التى تعبر عن الايمان الدينى التقليدى .

٢ ـــ نظرية وجودية محكمة تعبر عما وصل اليه علم الكلام من تنظير عقلى فى وصف الوجود ، ولكن تحكمها نفس الثنائية المتطهرة

---

(٤٢٥) « ولأن ابتناءه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلـــة السمعية اشد العلوم تأثيرا فى القلب وتغلغلا فيه فسمى بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح » . شرح التفتازانى ص ١١ .

التى تقسم العالم الى قطبين ، قطب موجب وآخر سالب ، وتجعل العلاقة بينهما علاقة اولوية وشرف ، علاقة نقص وكمال .

وعلى هذا النحو تكون مهمتنا اذن فى تطوير هذه المقدمات النظرية كالآتى :

١ — تحويل القسمة العقلية ، وهو الطابع الغالب على نظرية العلم التى تعبر عن الموقف الدينى المتطهر الى تحليل عقلى خالص لا يتبع اسلوب القسمة بل التحليل المتشعب الاتجاه الذى يكشف عن البناء الشعورى للموضوع .

٢ — تحويل القسمة الوجودية ، وهو الطابع الغالب على نظرية الوجود الى خبرات شعورية بالعالم تكشف عن ماهيته ، وتكون موضوعا للتحليل العقلى .

فاذا كان علم الكلام القديم قد تطور من مرحلة الحجة النقلية الى مرحلة الحجة العقلية الى مرحلة التحليل الوجودى الخالص فانه يمكن ان ينتقل الآن الى مرحلة جديدة وهى مرحلة التحليل الشعورى للموضوعات من خلال الخبرات الحية ، ويكون المعلوم هو المشعور به . فعلم الكلام نشأ وتطور ولم يتوقف تطوره الا فى عصر الشروح والملخصات ، والعصر الثانى للنقل والترجمة عن الحضارات المجاورة(٤٢٦) . فمن الممكن اذن تطويره من جديد خاصة واننا باحثين منتسبين الى الحضارة ولسنا مستشرقين خارجين عنها او عليها . فهى جزء منا ومن تصورنا للعالم ومن وجودنا ونحن جزء منها كتحقق تاريخى لها ، ثقافة ، ونظاما ، ودافعا . فتسير الحضارة من جديد وتنتقل من طورها الثانى الذى توقفت فيه فى القرون السبعة الأخيرة الى طورها الثالث الذى تلحق به تطورها الأول

---

(٤٢٦) العصر الثانى للترجمة هو القرن الماضى وهذا القرن فى مقابل العصر الاول الذى تمت فيه الترجمة ، فى القرنين الثانى والثالث الهجريين .

فى القرون السبعة الأولى . فلسنا امام علم مقدس بل أمام نتاج تاريخى خالص ، حسب كل عصر ثقافته وتصوره فيه . وتصور القدماء تصور تاريخى خالص يعبر عن عصرهم ومستواهم الثقافى كما ان تصورنا تصور معاصر يعبر عن روح عصرنا ومستوانا الثقافى . فاذا استطاع باحث أو جماعة من الباحثين الوعى بروح العصر وباحتياجاته ومتطلباته فانه يمكنه ويمكنهم تطوير العلم به ، وان يؤرخ لعلم الكلام بهذا التصور الجديد كما تؤرخ حاليا طبقا للمراحل القديمة ، مرحلة الحجة النقلية ، مرحلة التحليل العقلى ، مرحلة التحليل الوجودى . ويطبق هذا المنهج الشعورى على خطوتين :

١ — يقرأ النص القديم وغالبا ما يكون نصا صوريا عقليا مجردا فيشعر القارىء بشىء ، ويكون هذا الشىء هو المادة الناقصة فيكمل تحليل النص به . ولما كان الباحث هو الباحث المعاصر فان مادة الشعور تعبر عن البناء النفسى المعاصر . وكثيرا ما يكون النص مادة صرفة مثل التحليل الفزيولوجى للحس ، وهنا يبدو الشعور وكانه يرفع هذه المادة ويضعها على المستوى العقلى الشعورى واعطاء نظرية فى الادراك شعورية بقدر ما هى فزيولوجية . واذا وجد الشعور نفسه أمام نص كونى يقوم على تشخيص الطبيعة من تصور للأفلاك على أنها نفوس حية عاقلة وتصور للفيض وللعقول العشرة وكل ما يقال عن المفارقات فان الشعور يبدأ بتحليله العقلى ويعيد بناء الموضوع على أساس عقلى حتى يتلاشى التشخيص والخيال والاشراقيات .

٢ — نظرا لأن تحليلات القدماء لا تكفى اذ يغلب عليها التحليل العقلى للوجود الصورى فاننا نضيف عليها مادة جديدة مستقاة من الوجود الانسانى او من روح العصر . وكما استعمل القدماء الشعر الجاهلى وشعر الفرق فانه يمكن استعمال الشعر الحديث باعتباره معبرا عن احتياجات العصر(٤٢٧) . ولما

---

(٤٢٧) انظر نماذج من شعر الفرق فى الفرق ص ٤١ — ٥٣ .

كان الشعر هو الفن الغالب على تراثنا القـــديم فانه يمكن استعمال كل ضروب الفن السائدة فى عصرنا من شعر ورواية وقصة ومسرحية . واذا كان القدماء ايضا قد استعملوا امثال العرب فاننا نعتمد أيضا على الأمثال العامية بل وعلى الأزجال التى تعبر عن روح الشعب على نحو قد يكون أصدق مـــن الادب المدون .

ولما كان الشعور فى حقيقته وعيا ، وكان الوعى فى واقع الأمر وعيا اجتماعيا ، فان منهج الشعور هو منهج لتحليل الواقع الاجتماعى . فالشعور ليس وعيا خالصا منعزلا عن محيطـــه ودوائره ، عالم الأشــــياء ، وعالم الآخرين ، بل هو وعى اجتماعى يكشف عن بناء الواقع ومكوناته(٤٢٨) . ولما كان الواقع هو فى نهاية الأمر تراكم للماضى ، واحد مراحل التـــاريخ فان الوعى الاجتماعى هو أيضا وعى تاريخى . وعلى هذا النحو يتحول علم الكلام القديم من الحجة النقلية الى التحليل العقلى الى وصف الوجود ثم يصب فى نهاية الأمر فى التحليل الاجتماعى والسياسى للوعى التاريخى فى حياة الأمة . وعلى هذا النحو يعود علم الكلام الى نشأته الأولى أى الى علم أصول الدين حيث صبت فيه الأمة القديمة تاريخها وصراعاتها وأزماتها وقرأت واقعها فى العقيدة كما يبدو ذلك فى عقائد الفرق . ولربما يستطيع جيلنا نحن أن يقرأ فى عقائده اليوم كما فعل القدماء تاريخه وصراعاته وأزماته فتتأصل ثورته من خلال عقيدته .

---

(٤٢٨) أنظر بحثنا « من الوعى الفـــردى الى الوعى الاجتماعى » دراسات اسلامية ص ٣٤٩ — ٣٩٢ .

فهرس الموضوعات

الفصـــل الثـــالث

نظرية العـــلم

الموضـــوع	صفحة

الموضـــوع | صفحة

رقم الايداع بدار الكتب

١٦٢٠ / ٨٨

٩٧٧ ــ ١٣٣ ــ ٠٧٠ ــ ٥

دار النمــر للطبــاعة .


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

« التراث والتجديد » فى جبهته الاولى « موقفنا من التراث القديم » هو مشروع جيلنا فى مطلع القرن الخامس عشر ، وفى نهاية السبعة قرون الثانية فى تاريخ الحضارة الإسلامية ، يضع شروط النهضة بعد أن وصف ابن خلدون نشأة الحضارة وتطورها وانهيارها فى السبعة قرون الأولى . يقيل الإصلاح الدينى من عثرته بعد كبوته ، ويحوله إلى نهضة شاملة ، يعيد بناء العلوم القديمة التى تكونت فى فترة الانتصار ، وتوقفت بنهاية الفترة الأولى ، و ينقلها إلى فترة الهزيمة حتى يتطابق « الروح » مع اللحظة التاريخية التى نمر بها .

« من العقيدة إلى الثورة » هى المحاولة الأولى منذ المغنى فى أبواب التوحيد والعدل » للقاضى عبد الجبار ، و « رسالة التوحيد » للإمام محمد عبده » ، و « تجديد التفكير الدينى فى الإسلام » للفيلسوف محمد اقبال ، لإعادة بناء علم أصول الدين القديم بناء على الظروف الحالية للمجتمع الإسلامى كأيديولوجية ثورية للشعوب الإسلامية تجعلها قادرة على مواجهة [illegible] ـيات الرئيسية للعصر : الاحتلال ، والقهر ، والفقر ، والتجزئة ، والتخلف ، والتغريب ، [illegible] ـتى يتحول التوحيد من مجرد شهادة لفظية وإيمان قلبى إلى شهادة عملية على العصر [illegible] ، وتساعد على التغير الاجتماعى .

« المقدمات النظرية » هو المجلد الأول من هذه المحاولة يحتوى على الباب الأول بفصوله الأربعة : الأول ــ تعريف العلم موضوعاً ومنهجاً وغاية . والثانى ــ بناء العلم الذى تم فى العقليات والسمعيات وانهار فى عقيدتى الله والرسول . والثالث ــ نظرية العلم التى ترتكز على الأدلة الحسية والعقلية اليقينية والأدلة النقلية الظنية . والرابع ــ نظرية الوجود والتى تظهر فيها الطبيعيات كموضوع أول للعلم قبل الالهيات ، ولو استمرت هذه المقدمات النظرية التى احتوت ثلاثة أرباع العلم لكان بامكانها ابتلاع السمعيات وتحويلها إلى عقليات كما تحولت الالهيات .

مكتبة مدبولى

٦ ميدان طلعت حرب ــ القاهرة ت : ٧٥٦٤٢١

طبع الغلاف بالمطبعة الفنية ت : ٩١١٨٦٢